Tübingen 1981

Europäische Hochschulschriften

Rogelio García Mateo

Das deutsche Denken und das moderne Spanien

1981

Peter Lang Frankfurt am Main · Bern

82 458

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548903_0009

DAS DEUTSCHE DENKEN UND DAS MODERNE SPANIEN

Panentheismus als Wissenschaftssystem bei Karl Chr. F. Krause. Seine Interpretation und Wirkungsgeschichte in Spanien: Der Spanische Krausismus

Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von

Dr. theol.
ROGELIO GARCÍA MATEO
aus Jumilla (Spanien)

VERLAG PETER LANG GMBH
Frankfurt am Main · Bern
1982

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Josef Simon
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Eugenio Coseriu
Dekan: Prof. Dr. Hans Joachim Krämer

Tag der mündlichen Prüfung: 21.12.1981

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der
Universität Tübingen und mit Unterstützung der
Augustin-Bea-Stiftung.

UHV.
LEIDEN
BIBL.

© Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1982

Alle Rechte vorbehalten.
Nachdruck oder Vervielfältigung, auch auszugsweise, in allen Formen
wie Mikrofilm, Xerographie, Mikrofiche, Mikrocard, Offset verboten.

printed in Germany

Meinen Lehrern und meinen Mitschülern

INHALTSVERZEICHNIS

Zum Geleit von J. Simon I

Vorwort: Karl Chr. Fr. Krause, die Krausisten und das moderne Spanien III

Einleitung: Karl Chr. Fr. Krauses Leben und Werk 1

1. Stand der Forschung 1

2. Biographie und Werdegang seines Denkens 2

3. Verhältnis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel 5

I. DAS WISSENSCHAFTSSYSTEM KARL CHR. FR. KRAUSES: "WESENLEHRE" 16

A) Analytisch-subjektiver bzw. induktiv-aufsteigender Lehrgang der Wissenschaft 17

1. Anfang des wissenschaftlichen Denkens 17

2. Die Grundschauung Ich 19

3. Die Selbstwissenschaft des Ich 23

4. Das Ich als erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen 27

5. Das nichtsinnliche Denken des Ich 28

6. Die "Wesenschauung" 29

7. Das Verhältnis des Ich und der Welt zu Wesen 37

8. Eigenschaften bzw. Grundwesenheiten des Ich: die Kategorien 40

9. Analytische Erkenntnis- und Wissenschaftslehre 41

a) Subjektive Wissenschaftslehre 41

aa) Das Gesetz des Denkens 41

bb) Grundoperationen des Denkens 44

cc) Grundfunktionen des Denkens 46

b) Objektive Wissenschaftslehre - Architektonik 48

B) Synthetisch-objektiver bzw. deduktiv-absteigender Lehrgang - Die Absolutorganische Wissenschaft 50

1. Die Grundwissenschaft 51

a) "Erste Theilwesenschauung" Wesen an sich 51

b) "Zweite Theilwesenschauung" Wesen in sich 56

c) "Dritte Theilwesenschauung" Wesen an und in sich 62

d) "Vierte Theilwesenschauung" 63

2. Die Einzelwissenschaften 71

a) Religionswissenschaft 72

b) Ethik 78

c) Rechtsphilosophie 82

aa) Analytische Betrachtung des Rechts 83
bb) Synthetische Betrachtung des Rechts 86
cc) Anwendung der Rechtslehre auf das menschliche Recht 89
dd) Lehre vom Staat 90
ee) Die Krausesche Rechtslehre im Vergleich mit anderen philosophischen Systemen 92
d) Ästhetik 95
e) Anthropologie 97
f) Sozialphilosophie - Innere und äußere Geselligkeit 103
g) Naturphilosophie 110
h) Geschichtsphilosophie 123

II. STELLUNG KRAUSES INNERHALB DES DEUTSCHEN IDEALISMUS UND SEIN MISSERFOLG 131

III. INTERPRETATION UND WIRKUNGSGESCHICHTE DES KRAUSESCHEN DENKENS IN SPANIEN: DER SPANISCHE KRAUSISMUS 144
A) Geistesgeschichtliche Umstände für das Entstehen des spanischen Krausismus - Stand der Forschung 144
B) Julián Sanz del Río: Interpret und Vermittler des Krauseschen Denkens in Spanien 148
1. Warum Krause? 148
2. Übersetzungstheoretische Betrachtung der Krauseinterpretation J. Sanz del Ríos 152
a) J. Sanz del Ríos spanische Fassung des analytischen und synthetischen Lehrgangs des Krauseschen Systems 154
b) J. Sanz del Ríos spanische Fassung des Krauseschen Werkes "Urbild der Menschheit für das Leben" 163
3. Der harmonische Rationalismus J. Sanz del Ríos 170
a) Vorrang der Vernunft 170
b) Religionsbegriff 172
c) Moralauffassung 173
d) Gesellschaftslehre 175
4. Die Krauseinterpretation J. Sanz del Ríos nach der philosophischen Hermeneutik Hans Georg Gadamers 176
C) Francisco Giner de los Ríos und die Entwicklung des spanischen Krausismus 182
1. Wissenschaftsbegriff 183
2. Rechtslehre 185
3. Erziehungs- und Bildungsauffassung - Die "Institución de Enseñanza" 189

D) Die Reaktion gegen den spanischen Krausismus. Marcelino Menéndez Pelayo und die Frage nach der spanischen Wissenschaft 195

IV. DAS DENKEN KARL CHR. FR. KRAUSES UND DER SPANISCHE KRAUSISMUS: EINE WIRKUNGSGESCHICHTLICHE AUSLEGUNG DEUTSCHEN DENKENS IM SPANISCHEN 203

Literaturverzeichnis 211
Anmerkungen 221
Abkürzungen 261

Zum Geleit

Der Krausismus in Spanien ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen der philosophischen Wirkungsgeschichte. Karl Christian Friedrich Krause stand zu seiner Zeit nicht in der ersten Reihe der Philosophen des Deutschen Idealismus. Er blieb ein wenig beachteter Außenseiter, der sich im Schatten Fichtes, Schellings und Hegels in eine seltsame eigene Systematik und Terminologie eingesponnen hatte, und wenn man ihn heute noch kennt, dann als den Vermittler Idealistischer Philosophie in Spanien, eben als den Urheber des "krausismo". Bei dieser Vermittlung war eine ganze Reihe von Zufällen im Spiel. Einer der Schüler Krauses, H. Ahrens, mußte aus politischen Gründen Deutschland verlassen und hielt Vorlesungen in Paris und Brüssel. Seine Arbeit über das Naturrecht wurde aus dem Französischen ins Spanische übersetzt. Der Spanier Sanz del Río kam über diese Schrift zum Studium der Philosophie Krauses und machte sie in Vorlesungen und durch Übersetzungen der Schriften Krauses in Spanien bekannt. Hier fiel sie auf fruchtbaren Boden.

Es stellt sich natürlich die Frage, warum eine Philosophie, die im eigenen Land so wenig Anklang finden konnte, in einem anderen Land zu einer solchen Bedeutung kam, die einer kulturellen Umwälzung gleichzusetzen ist. Zufälle erklären dies nicht. Es muß im Denken Krauses selbst angelegt gewesen sein, daß es im damaligen Spanien durch die übersetzende Vermittlung Sanz del Ríos eine neue Dimension der spanischen Philosophie eröffnen konnte. Der Verfasser des vorliegenden Buches sieht den Hauptgrund darin, daß Krause, über Kants Ansatz bei einer transzendentalen Subjektivität hinweg und in der Vorwegnahme gewisser Gedanken des späteren Fichte und Schellings, das Ich der Idealistischen Philosophie in Abhängigkeit von einem Absoluten versteht. Von hier aus erschließt sich - vor allem durch Sanz del Ríos Übersetzung der Krauseschen Schrift "Urbild der Menschheit für das Leben" - in Spanien ein Denken, das als "harmonischer Rationalismus" bezeichnet wird und das im Ausgang von der Vernunft zugleich deren Grenzen am vernünftigen Anspruch anderer erkennt. So kann Religion als im Absoluten begründetes sittliches Verhältnis verstanden und eine Verbindung von Religion und Vernunft angestrebt werden. Dies ermöglicht in einem an positiver Religion orientierten Land eine Öffnung für eine Philosophie der Vernunft im modernen Sinn.

Erst in der geeigneten Übersetzung und Übertragung in einen fremden kulturel-

len Rahmen wurde aus dem Eigenartigen dieses Denkens und seiner seltsamen, eher verschließenden als mitteilenden Terminologie Bedeutsames, so als sei gerade sie in der Lage, hier ein Orientierungsbedürfnis zu befriedigen. Sie schien für dieses konkrete geschichtliche Bedürfnis gerade den rechten Ausdruck anzubieten. So wie oft eine Philosophie sich erst in einer anderen Zeit aufschließt, kann dies offenbar auch in einem anderen Land geschehen, ohne daß dadurch nun auch für das Ursprungsland eine Änderung der Einschätzung eintreten muß. Krause hatte hierzulande nie einen nennenswerten Anklang gefunden. Der Krausismus blieb ein Phänomen der Geistesgeschichte des spanischen Kulturkreises. Es ist auch nicht die Absicht der Schrift von Garcia Mateo, Krause oder den Krausismus in irgendeiner Weise philosophisch zu aktualisieren. Die Arbeit hat ihre Bedeutung vielmehr darin, daß sie im Ausgang von einer eingehenden Darstellung der Philosophie Krauses und der Vermittlungsleistung Sanz del Ríos auf wirkungsgeschichtliche Aspekte der "Vermittlung" von Philosophie hinweist, die wohl unter hermeneutischen Begriffen, wie z.B. "Verstehenshintergrund", im allgemeinen diskutiert werden, aber noch wenig am konkreten Beispiel aufgewiesen worden sind, das nicht von allgemeinen Begriffen her zu erklären ist und gerade darin allein dem Begriff einer Wirkungsgeschichte gerecht werden kann. Sie verweist an einem herausragenden Beispiel auf die Fragwürdigkeit der Vorstellung einer abstrakten, der Zeit und der konkreten Situation enthobenen Relevanz philosophischer Gedanken.

Tübingen, im August 1982 Josef Simon

Vorwort: Karl Chr. Fr. Krause, die Krausisten und das moderne Spanien

Die deutsch-spanische Geistesbeziehung kennt eine bis ins frühere Mittelalter hinreichende Tradition. Erinnert sei an Isidor von Sevilla (+636), an die Übersetzerschule von Toledo um 12. Jh., die auch von deutschen Gelehrten besucht wurde. Mit dem aus dieser Schule stammenden lateinischen Averroismus setzte sich Albertus Magnus auseinander. Er nahm auch Bezug auf die spanischen jüdischen Philosophen Maimonides und Avicenna.

Raimundus Lullus, dessen "Ars magna et ultima" (um 1277) noch in islamischen Quellen wurzelt, beeinflußte die europäische Aufklärung, besonders Leibniz' Abhandlung "De arte convinatoria" (1666).

Auf Leibniz wirkte auch der wichtigste Denker der spanischen Spätscholastik, der Jesuit Fr. Suárez (1548-1617), der mit seinem Werk "Disputationes metaphysicae" auch das vor- und nach-reformatorische deutsche Geistesleben beeinflußte.

Es sei hiermit auch an die Rezeption der spanischen Literatur erinnert: Lope de Vega, Calderón, Cervantes und die spanische Mystik wurden von Lessing, Herder, Goethe, Schiller rezipiert. Und nicht zuletzt ist B. Gracians Wirkung auf Schopenhauer und Nietzsche zu erwähnen (1).

Gingen die Impulse der spanisch-deutschen Geistesbeziehung vom Mittelalter bis zur Romantik fast ausschließlich von Spanien aus, so bedeutet das Erscheinen des spanischen Krausismus die Umkehrung dieser Beziehung. Denn erst damit beginnt der deutsche Geist für Spanien eigentlich relevant zu werden, so daß seit dem Krausismus in Spanien allgemein eine Begeisterung für das Deutsche festzustellen ist, die umgekehrt kaum der Fall ist.

Der auf den deutschen Denker Karl Chr. Fr. Krause (1781-1832) zurückgehende spanische Krausismus ist insofern eine merkwürdige Erscheinung, als dieser Denker im deutschen Sprachraum unbedeutend, z. T. verkannt, unberücksichtigt blieb und bleibt. So stellt der spanische Krausismus das bemerkenswerte Phänomen dar, daß ein Autor, der im eigenen Land bedeutungslos geblieben ist, durch die Überlieferung einiger weniger Schüler in einem anderen Land und in einer anderen Sprache eine große Wirkung ausgeübt hat. Das ist zu-

(1) Zur Gesamtgeschichte der spanisch-deutschen Beziehung vgl. G. Hoffmeister, Spanien und Deutschland. Geschichte und Dokumentation der literarischen Beziehungen, Berlin 1976.

nächst ein Rezeptionsphänomen, das zugleich auf sprachliche und hermeneutische Fragen zurückverweist.

Die Rezeptionsforschung konstatiert immer wieder diese Tatsache, daß ein Autor kein großes Echo gefunden und dann unerwarteterweise durch eine späte Rezeption und ein anderes Publikum große Bedeutung erlangt hat. So sagt H. R. Jauß: "... der Widerstand, den das neue Werk der Erwartung seines ersten Publikums entgegensetzt, kann so groß sein, daß es eines langen Prozesses der Rezeption bedarf, um das im ersten Horizont Unerwartete und Unverfügbare einzuholen" (2).

Das Krausesche Denken bedurfte gerade des langen Prozesses der Übersetzung und der Interpretation der Krausisten sowie der Rezeptionsdisposition bestimmter spanischer Gesellschaftsschichten im 19. Jh., um zur Wirkung zu kommen.

Die Philosophie Krauses knüpft an Kant, Fichte, Schelling und Hegel an, und entwickelt eine in analytischen und synthetischen Lehrgang gegliederte panentheistische Metaphysik, die die kantisch dualistisch gespaltene Sphären Subjekt/Objekt, Vernunft/Wille, Gott/Welt zu vereinbaren versucht. Ein stark religiös-ethischer reformerischer Humanismus, eine juristische konkrete Anwendung und das Ziel einer vollkommenen gerechten Gesellschaftsordnung, die nicht sozial-revolutionär, sondern individuell-erzieherisch, durch eine der Menschheit innewohnende geschichtliche Entwicklung zu erreichen ist, kennzeichnen das Wissenschaftssystem Krauses.

Dieses System wurde im Wesentlichen von dem spanischen Forscher und Denker, Julián Sanz del Río (1814-1869), übernommen, auf spanisch übersetzt und für die geistesgeschichtliche und gesellschaftliche Lage Spaniens im 19. Jahrh. interpretiert, so daß viele spanische Intellektuelle und Politiker im "krausismo" die Lösung für die damalige Geistes- und Gesellschaftskrise Spaniens mit Begeisterung sahen. Unter den Schülern Sanz del Ríos ist Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) für die Weiterführung und Wirkung des spanischen Krausismus maßgebend.

Auf diese Weise wurde der "krausismo" geistiger Ausgangspunkt einer weitgreifenden, für das moderne Spanien entscheidenden Neuerungs- und Europäisierungsbewegung.

(2) H. R. Jauß, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt/M. 1970, S. 193.

Die vorliegende Arbeit stellt sich als Hauptziel, die philosophischen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge des spanischen Krausismus mit seiner deutschen Quelle sprachlich-hermeneutisch zu untersuchen. Dazu wird zunächst das philosophische System Krauses in seinen Grundzügen erörtert und seine Stellung innerhalb des deutschen Idealismus als seines größeren Sinnzusammenhangs ausgeführt (I. - II.). Nur davon ausgehend kann der spanische Krausismus geistesgeschichtlich richtig eingeordnet und philosophisch verstanden werden. Daran anknüpfend werden in einem dritten Teil die Übersetzungsprobleme und Interpretationsfragen, die das Übertragen des Krauseschen Denkens ins Spanische mit sich bringt, sowie seine Wirkungsgeschichte behandelt (III.).

Zum Schluß (IV.) stellt sich die Frage, welches deutsche Denken hat sich im spanischen Krausismus und dadurch in der Geistesgeschichte Spaniens eigentlich ausgelegt?

Das Zustandekommen dieser Arbeit verdanke ich besonders Prof. Dr. Josef Simon und Prof. Dr. Eugenio Coseriu, die sie mit ihrer wissenschaftlichen Beratung entscheidend mitgeprägt haben.

Sehr zu danken habe ich ferner Fr. Uta Schmalzriedt für sprachliche und stilistische Korrekturen sowie Fr. Bauer, Fr. Fraß und Br. H. Grillmeier SJ für die äußere Gestaltung der Arbeit.

Nürnberg, April 1981 Dr. theol. Rogelio García Mateo SJ

Einleitung: Karl Chr. Fr. Krauses Leben und Werk

1. Stand der Forschung

Wer sich mit dem Philosophen K. Chr. Fr. Krause befassen möchte, der findet noch keine Gesamtausgabe seiner Werke, sondern nur eine Reihe einzelner, von Krause selber oder von seinen Schülern und Freunden veröffentlichter Schriften, etwa siebzig Abhandlungen (s. Litverz.). Neben diesen ungeordneten Einzelausgaben des Krauseschen Werkes trifft man auf eine recht knappe Sekundärliteratur, etwa dreißig Titel, die, wenn auch ungenügend, einige wichtige Aspekte des Lebens und Denkens Krauses behandeln. Unter diesen Schriften befinden sich sowohl Bücher, die eine allgemeine Darstellung bieten, als auch Dissertationen und Artikel, die mehr auf einzelne Aspekte eingehen.

Als erster versuchte H. S. Lindemann in seinem Buch "Übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Karl Chr. Fr. Krauses und dessen Standpunkt zur Freimaurerbrüderschaft" (München 1839) einen, wie der Titel schon sagt, allgemeinen Überblick zu Krauses Leben und Werk zu geben. Ähnliches beabsichtigt Herm. von Leonhardi mit seiner Schrift "Karl Chr. Fr. Krauses Leben und Lehre", hrsg. v. P. Hohlfeld und Aug. Wünsche (Leipzig 1905). Einen Einblick in das persönliche Leben Krauses verschafft das Buch von A. Procksch "Karl Chr. Fr. Krause, Ein Lebensbild nach seinen Briefen" (Leipzig 1880). Mehr entwicklungsgeschichtlich behandelt P. Hohlfeld das Werk Krauses in seinem Buch "Die Krausesche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart" (Jena 1879). Von den ästhetischen Schriften ausgehend, versucht G. Schurda eine philosophische Rehabilitierung des Krauseschen Denkens mit seinem Buch "Ästhetik und Musiktheorie des Philosophen Karl Chr. Fr. Krause" (Münster 1932).

Außer seinen Schülern (Lindemann, Leonhardi, Hohlfeld), die Krause mit großer Begeisterung feiern und zur Geltung bringen wollen, findet man nur wenige Forscher, die Krause und sein Werk wissenschaftlich untersuchen. Philosophiehistoriker wie J. E. Erdmann, E. Zeller und Fr. Ueberweg geben eine allgemeine Darstellung über Krause und sein Werk und messen ihm innerhalb der Philosophiegeschichte eine gewisse Bedeutung zu. Sie besteht für Erdmann in Krauses Versuch, eine Vermittlung zwischen Ab-

solutismus (Spinoza, Schelling, Hegel) und Subjektivismus (Fichte, Kant) herzustellen (1). E. Zeller sieht das Hauptanliegen Krauses darin, "die Gesamtheit der Dinge als ein organisches Ganzes aus Einem Prinzip zu begreifen. Aber statt der Untersuchung ihres inneren Zusammenhangs begnügt er sich zu sehr mit einem äußerlichen logischen Schematismus" (2). Ueberweg betont, daß Krause wie Fichte und Schelling der eigentliche Fortsetzer Kants sein möchte und daß seine "Wesenschauung", wenn er dies auch bestreitet, von Schelling her zu verstehen ist (3).

Neben diesen allgemeinen kurzen Darstellungen findet man einige Untersuchungen über einzelne Themen des Krauseschen Denkens. Es sind dies acht Dissertationen und einige Artikel (s. Lit.verz.), auf die ich im Lauf der Untersuchung zu sprechen kommen werde.
Grundton der Krause-Literatur ist es nun meist, gegenüber der Geringschätzung und Mißachtung, die Krause von seinen Zeitgenossen erlitt, die Bedeutung seiner Person und seines Werkes herauszustellen.

2. Biographie und Werdegang seines Denkens

1781 In Eisenberg (Altenburg) als Sohn eines evangelischen Lehrers und späteren Pfarrers geboren, zeigte Krause schon seit seiner Kindheit eine außergewöhnliche geistige Fähigkeit. 1797 - 1800 studierte er in Jena Theologie und hörte mathematische und philosophische Vorlesungen unter anderem bei Fichte, Schlegel und Schelling. In Jena erhielt er auch den philosophischen Doktorgrad mit seiner kleinen Arbeit "Philosophischer Beweis, daß die Sittenlehre keine Notlüge zulasse", und habilitierte sich mit seiner Arbeit "De philosophiae et matheseos notione et earum intima conjuctione". In dieser Schrift lassen sich schon wichtige Grundzüge seines Denkens erkennen: die Welt als harmonisch, systematisch, organisch gestaltete Wirklichkeit, die sich in Vernunft (ratio) bzw. Freiheit (liberum) und Natur scheidet; demzufolge wird die Wissenschaft als "Gliedbau" (Organismus) konzipiert, deren Ausgangspunkt die Selbstbeobachtung ist.

Als Privatdozent wirkte Krause in Jena bis 1804. Während dieser Zeit veröffentlichte er seine "Grundlage des Naturrechtes", in der das Recht als der Organismus der äußeren Bedingung zur Vernünftigkeit bestimmt wird. Die Religion spielt hier schon eine bedeutende Rolle als Spiegel der Kul-

tur und "Urpoesie" des Geistes. Unter Gott wird die allgemeine Gesetzmäßigkeit und die Harmonie der Welt verstanden. Zugleich befaßt sich Krause mit mathematischen, logischen und ästhetischen Untersuchungen. So erscheinen 1803 f. als Einleitung in sein vorgeplantes System (4) "Grundriß der historischen Logik", "Grundlage eines philosophischen Systems der Mathemathik" und "Entwurf des Systems der Philosophie", der als erster Darstellungsversuch seines philosophischen Systems angesehen werden kann (5).

Mit der Vermutung, in der Freimaurerbrüderschaft den allumfassenden organischen Verein der Menschheit, nach dem er seit seiner Jugendzeit suchte, keimhaft gefunden zu haben, tritt er 1805 in die Freimaurerloge von Altenburg ein. In Kenntnis der masonischen Urkunden und in Anknüpfung an seine früheren Studien über Recht und Staat und mit der Absicht, die Masonei in eine neue Höherbildung zu schaffen, verfaßt Krause 1810 "Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft", womit er sich zugleich die Feindschaft und Verfolgung seiner maurerischen Mitbrüder zuzog (6).

Diese masonische Hauptschrift Krauses enthält schon den Grundgedanken seiner Gesellschaftslehre, nämlich die Idee eines umfassenden Menschheitsbundes, der, wie wir sehen werden, in seinem später erschienenen (1812), aber gleichzeitig konzipierten Werk "Urbild der Menschheit für das Leben" ausführlich erörtert wird.

Der schon in seinen ersten Schriften als Methode erkennbare doppelte Lehrgang - nämlich ein analytisch-aufsteigender und ein synthetisch-absteigender - wird in einem Aufsatz von 1807 bereits als Grundstruktur seines Wissenschaftssystems bestimmt (7). Im gleichen Aufsatz wird auch das Urprinzip seines Denkens gekennzeichnet: "Mein System geht von einem Wesen (der einen Substanz) als von dem einen Prinzip, und von dessen Einer Wesenheit aus, nicht von irgendeiner besonderen Wesenheit aus ...." (8).

Für die Darstellung seines Systems möchte Krause mit der Berufung auf Leibniz und Fichte eine eigene Terminologie benützen, um eine rein deutsche Wissenschaftssprache zu bilden, wie sein Werk "Von der Würde der deutschen Sprache" (Dresden 1816) zeigt. Dazu ist eine Sprachreinigung erforderlich. Schon 1812 begann Krause neue Wortbildungen zu schaffen wie Satzheit,

Ursatzheit, Vereinssatzheit, Richtheit, Faßheit usw. Diese oft pedantischen wie auch plumpen Ausdrücke erschweren sehr das Erschließen des Krauseschen Denkens.

Eine Erkrankung beeinträchtigte von 1819 bis 1822 sein Forschen. 1823 versuchte er nochmals, einen Lehrstuhl an der Göttinger Universität mit der Schrift "Theses philosophicae gottingeses XV" zu erhalten, woran Krause wiederum scheiterte. Er erwarb wohl dadurch aber das Recht als Mitglied der philosophischen Fakultät Vorlesungen zu halten, was er mit großem Eifer tat. Dazu veröffentlichte er von 1825 bis 1828 die Schriften, die sein philosophisches Denken am besten darstellen, nämlich "Grundriß des Systemes der Logik", "Vorlesungen über das System der Philosophie", "Grundriß des Systemes der Rechtsphilosophie" und "Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft". Vor allem die Schrift "Vorlesungen über das System der Philosophie" ist die vollendetste Darlegung seines Systems. Davon ausgehend wird in der vorliegenden Arbeit das Krausesche Denken erläutert werden.

Beschuldigt eines Paktes mit dem Pariser Revolutionskomitêe, muß Krause 1831 Göttingen verlassen. Er wandte sich jetzt nach München. Doch auch hier erwartet ihn das gleiche Schicksal - die Ausweisung innerhalb von 14 Tagen. Eine Bittschrift Krauses an den König Ludwig und Fr. v. Baaders Einfluß verhinderten jedoch dieses Unrecht. Durch Schellings Einspruch konnte Krause auch in München keinen Lehrstuhl erhalten. Er arbeitete aber weiter an der Vollendung seines philosophischen Wissenschaftssystems, bis er 1832 mißachtet, verkannt und in Existenznot stirbt.

Eine große Anzahl seiner Werke konnte Krause nicht veröffentlichen. Seine Schüler und Kommentatoren haben dennoch die meisten Schriften seines Nachlasses herausgegeben. Die Nachlaßschriften beinhalten (s. Lit.verz.) wohl eine Reihe von Ergänzungen und neuen Entwürfen, keineswegs aber eine Wende oder einen neuen Ansatz. Krause hat also sein System immer wieder neu formuliert und bearbeitet. Dabei ging es ihm stets um den gleichen Grundentwurf, wie er selber behauptet: "Ich habe mein System im Jahre 1803 dem Wesentlichen nach vollständig vorgetragen und seitdem unablässig im Stillen weiter gebildet" (9).

Nach den autobiographischen Zeugnissen und dem Lebensbild seiner Kommentatoren war Karl Chr. Fr. Krause ein sittlich hochstehender Charakter, der alle Enttäuschungen und Mißerfolge seines Lebens zu bewältigen versuchte, wenn er auch öfters ungeschickt und unpraktisch handelte. Sehr wahrscheinlich deswegen, weil er sich von einem starken Sendungsbewußtsein geleitet fühlte, wie er sich selber äußert: "Im Jahre 1806 wurde mir mein Beruf, als gottgeweihter, gottbegeisterter Wesenlehrer der Menschheit zu wirken und offen aufzutreten, völlig klar, und ihn anerkennend, faßte ich den Entschluß, mich zu diesem höchsten dem Menschen erlangbaren Berufe immer mehr zu reinigen, zu weihen, vorzubereiten und fähiger zu machen ...., und ich hatte schon eingesehen, daß der nächstwesentliche Gegenstand meiner Wirksamkeit die Verbesserung der menschlichen Gesellschaft sei" (1o).

Beweggrund des wissenschaftlichen Bemühens Krauses und somit seines ganzen Systems ist ein überaus praktisches Ziel, das von einem ausgesprochen religiösen, gesellschaftsverändernden missionarischen Auftrag geprägt war. Dieses messianische eschatologische Denken prägte geradezu die geistige Umwelt jener Zeit der Romantik und des Idealismus, wie R. Kroner bemerkt: "Es ging durch diese Epoche etwas von dem Hauche der eschatologischen Hoffnungen aus der Zeit des entstehenden Christentums; jetzt oder niemals muß der Tag der Wahrheit anbrechen, er ist nahe, wir sind berufen, ihn herbeizuführen" (11).

3. Verhältnis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel

Wenn Krause auch die allgemeine Geistesgeschichte vor Augen hält und sein System in deren Zusammenhang zu sehen versucht (12), hat er sich doch vor allem mit seinen großen Zeitgenossen auseinandergesetzt, mit Kant, Fichte, Schelling und Hegel.

a) Verhältnis zu Kant

Wiederholt bejaht Krause, er sei der erste Fortsetzer Kants, aber auf eine unbewußte Weise: "Ich kann mich eigentlich als erster Fortsetzer Kants betrachten, aber ich wurde dies ursprünglich, selbsteigenkraftlich, ohne es zu beabsichtigen; denn das, was als Fortsetzung Kants erscheint, war schon der Hauptsache nach vollendet im Jahre 18o3, eher ich das Verhältnis meiner eigenen und der Kant'schen Forschungen und Arbeiten vollständig überschauen konnte, weil ich damals von Kant's Schriften nur erst sehr wenig gelesen und durchdacht hatte" (13).

Für Krause bedeutet Kant einen neuen Anfang der Wissenschaft. Er habe die Notwendigkeit des analytischen Hauptteiles der Wissenschaft geahnt, aber nur teilweise entwickelt, indem er nur eine Teilfunktion des menschlichen Geistes - das Erkenntnisvermögen - betrachte; "womit die Untersuchung über die Wissenschaft selbst und insbesondere die Möglichkeit der Wissenschaft nicht beginnen kann, indem vielmehr der Gegenstand ihrer Untersuchung das ganze Bewußtseyn und alles in selbigem Gegebene, ist" (14).

Kant konnte also nach Krause keinen allgemeingültigen Anfang der Wissenschaft an sich schaffen. Seine Forderung hätte ihn eigentlich in die analytische Logik führen müssen, die sowohl die Lehre von der sinnlichen Erkenntnis als auch die des Verstandes und der Vernunft beinhaltet. Kant setze die Unterscheidung der synthetischen und analytischen Urteile und die darauf gegründete Problematik voraus, ohne alle Vorbereitung, und ohne die Befugnis im höhern Ganzen der Wissenschaft nachgewiesen zu haben" (15). So fehle seiner Kritk metaphysische Tiefe und "sogar die subjektiv-analytsiche Begründung im Selbstbewußtseyn" (16).

Krause lehnt auch die Kantische Auffassung ab, daß Zeit und Raum nur subjektive, a priori gegebene, an sich leere Formen seien, da "der Geist selbst in seinem Innern eine ganze, vollständige sinnliche Welt ursprünglich enthält, worein er mittelst derselben bildenden Thätigkait der Phantasie, womit er in seiner innern sinnlichen Welt schafft und waltet, auch die einzelnen Anschauungen des in den äußern Sinnen Gegebenen, weil sie der innern Welt in Gehalt und Form ähnlich sind, aufnimmt und vereinbildet" (17).

Zu Kants Ideenlehre meint Krause: "Sowie nun Kant die Kategorien aus den Formen der Urteile ableitet, so leitet er die Ideen aus den Formen der Vernunftschlüsse auf eine überaus künstliche, aber gezwungene und ungenügende Weise, her; und gelangt daher auch nicht zu dem vollständigen Organismus derselben: sondern bloß zu den drei Ideen ...." (18). Hinsichtlich der Idee Gottes ist Krause zunächst mit Kant einverstanden, "indem er alle dafür gebrauchte Beweise, --- als unstatthaft erweist, und insbesondere bemerkbar macht, daß sie alle auf den sogenannten ontologischen Beweis des Daseyns Gottes hinauslaufen, in welchem von dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf dessen Daseyn geschlossen wird" (19). Dabei aber übersehe Kant, "daß für die Schauung oder den Gedanken: Gott, des Inhalts

wegen, kein Beweis nötig ist, daß sie sich vielmehr, als an sich selbst gewiß, obschon nicht durch dasselbe als ihren Grund gewiß, in unserem Bewußtseyn ankündiget. Sowie nun Kant ferner die Idee des Ich nicht ganz und nicht rein gefaßt hat, sondern sie mit dem Allgemeinbegriff des Ich verwechselt, so verwechselt er auch den unbedingten Gedanken, oder die unbedingte Schauung, Gottes mit dem bloßen Begriffe Gottes, und fragt daher auch bei ersterem nach dem Daseyn seines Gegenstandes außerhalb des Denkens, indem er allenfalls nicht bemerkte, daß auch das Denken selbst als in und unter dem Gedanken: Gott, mitenthalten gedacht wird. Dabei behauptet er irrig, daß Daseynheit kein wesenhaftses Merkmal ... sei" (2o). Den Grund dafür sieht Krause in einer mangelhaften Reflexion Kants über die Kategorien der Moralität, indem Kant dabei nur das zeitliche Dasein vor Augen hat (21).

Die Grundmängel, die Krause in der Kritik der reinen Vernunft festgestellt hat, kann man kurz so zusammenfassen:
- Nicht das ganze Ich wird analytisch erforscht, sondern nur die synthetische Erkenntnis in Form des Urteils.
- Das Mannigfaltige wird als gegeben angenommen, und es wird nur nach der Vereinheit (Synthesis zur Totalität), nicht aber nach der Einheit gefragt.
- Die Transzendentale Ästhetik und die Phantasie werden der Kritik nicht unterworfen.
- Überall wird das Höhere durch das Niedere gesucht, dabei aber das Niedere unbefragt vorausgesetzt.
- Man hält sich nicht an den Gegenstand selbst, sondern man bestimmt seinen Weg nach metaphysischen, unerwiesenen Annahmen oder nach heuristischen Hypothesen.
- Es wird analytisch bewiesen, ohne das Prinzip bereits nachgewiesen zu haben.
- Es wird nicht eingesehen, daß die objektive Gültigkeit der höchsten Idee keines Beweises bedarf.
- Seine ganze Philosophie fällt bloß subjektiv und formal aus.
- Die reine Vernunfterkenntnis wird zwar in den Ideen geahnt und irgendwie vorausgesehen, aber nicht bis zur Wesensschauung und zu dem Gliedbau der darin enthaltenen "Theilwesenschauungen hinauf- und in die Tiefe des Lebens hinabgedrungen" (22).

Auf diese Weise übersieht Kant, "daß, wenn die theoretische Vernunft ... die Idee, oder vielmehr die Schauung: Gott oder Wesen nicht anerkennen kann, sie überall und gänzlich nichts in ihrer Art ist; daß dann nicht nur keine Wissenschaft, sondern auch kein Leben nach Ideen möglich wäre; ..." (23). Von daher hat das Postulat der praktischen Vernunft überhaupt keinen Sinn, "da dieser Beweisgrund doch nur seine Kraft von dem unabhängig von selbigem schon bestehenden Glauben an Gott erhält, und ebenso, wie alle anderen angeblichen Beweise von Daseyn Gottes auf den ontologischen hinausläuft; ..." (24).

Krause wirft Kant besonders vor, daß er die Vernunftideen - Ich, Welt, Gott - als denknotwendig, aber nicht erkennbar, als regulative, aber nicht konstitutive Prinzipien betrachtet, so "daß das Unbedingte ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin ganz außerhalb aller Erfahrung, Anschauung und Wahrnehmung angenommen werden" muß (25). Darum ist die unbedingte, in sich selbst gewisse Erkenntnis des unbedingten, unendlichen Wesens nicht zu erreichen, und somit ist es auch nicht als Prinzip und Inhalt der Wissenschaft anzuerkennen. Denn Krause, von Kant ausgehend, ist auch der Ansicht, "daß eigentliche Wissenschaft, daß ein organisches System der Philosophie und zunächst der Grundwissenschaft oder Metaphysik, für den menschlichen Geist nur dann möglich seyn kann, wenn der Mensch der ingeistigen unbedingten Schauung des unendlichen und unbedingten Wesens, "der absoluten, intellectualen Anschauung des Absoluten, als des Ideales der Vernunft, 'teilhaft ist" (26). Hierin sieht Krause die Aufgabe für das Denken in der nachkantischen Zeit, nämlich in der Aufnahme dieser Einsicht und in der Überzeugung, die intellektuelle Anschauung des Absoluten "im Erkennen oder in einem dem Erkennen angeblich gleichgeltenden Glauben" gefunden zu haben (27).

b) Verhältnis zu Fichte

Über sein persönliches und wissenschaftliches Verhältnis zu Fichte erklärt Krause: "Ich habe allerdings bei Fichte in den Jahren 1794 bis 1799 zu Fichtes Weggange von Jena alle Collegia, die er las, auch wiederholt gehört und habe die Bestimmtheit seines Denkens und die Deutlichkeit und Kunst seiner Überhaupt vortrefflichen Darstellungen und seines mündlichen Vortrags bewundert. Aber keine der seinem Systeme eigenthümlichen Behauptungen ist die meinige geworden. Es war für mich, der ich Platon, Aristo-

teles, Spinoza, Leibnitz kannte und zum Theil, und zwar in der Ursprache, gelesen hatte, und die Geschichte der Philosophie kannte, nicht möglich, von Fichte befangen zu werden" (28).

Krause kritisiert zunächst Fichtes Deutung der Kantischen intellektuellen Anschauung: "Fichte glaubte in der endlichen, intellectualen Anschauung:Ich, oder in dem Satze: Ich ist gleich Ich, die intellectuale Anschauung, von welcher Kant geredet, als das Princip der Wissenschaft entdeckt zu haben, und stellte sich also die Aufgabe der Wissenschaft so: aus dem Princip: Ich gleich Ich, alle Erkenntnis, als Bedingung des Selbstbewußtseins des Ich, in strenger wissenschaftlicher Form, abzuleiten und zu beweisen" (29). Fichte gewinne nun seinen Denkansatz dadurch, "daß er Kants Transcendentale Apperception: Ich denke, zu der Apperception: Ich bin Ich, und ich bin tätig, und: Ich bin freithätig, erweiterte; welche Selbstanschauung des Ich als freithätigen Subject-objectes er eben die intellectuelle Anschauung nannte" (3o).

Die Selbsttätigkeit des Fichteschen Ich scheint Krause nur zeitlich zu sein. Fichte müsse doch noch "zur ewigen, d. h., zur unzeitlichen Causalität seine Zuflucht nehmen in den angeblichen Thathandlungen des absoluten Ich, die vor und über allem Bewußtseyn seyn sollen, und die sodann nur in ihren Producten als die Welt der Objekte ins Bewußtseyn kommen, aber an sich selbst Grundbedingungen des Bewußtseyns sind" (31).

Fichte bleibt also für Krause auf dem Standpunkt des individuellen Vernunftwesens, oder des Ich, stehen und verwechselt das Ich, "indem er es als Princip alles Seyns und alles Wissens ansieht, mit Wesen, das ist, mit Gott;daher er dann weiterhin Gott nur als die moralische Weltordnung betrachtet, welche er doch, folgerecht, vielmehr hätte aus dem Ich ableiten sollen; er mußte daher auch Gott Substantialität und Persönlichkeit absprechen, wobei er indes Substantialität mit Körperlichkeit, und Persönlichkeit mit endlicher Persönlichkeit überhaupt verwechselte" (32).

Weiter wirft Krause Fichte vor, daß er vor der Aufstellung seines Systems das Erkenntnisvermögen nicht kritisch geprüft, sondern vielmehr die Resultate der Kantischen Kritik und vieles von anderswoher unbefragt übernommen habe (33).

Zu den von Fichte für absolut-gültig gehaltenen Prinzipien meint Krause: "Zuerst, das Princip des Gegensatzes: Jedes A setzt ein Nicht-A voraus, kann nur aus dem Nicht-A erkannt werden. Hierbei hätte der coordinative Gegensatz von dem subordinativen unterschieden werden sollen, sowie die Geltung dieses Satzes in Ansehung des Unbedingten, von der Geltung desselben hinsichts des Bedingten. Dann, das Princip der Wechselbeziehung zweier Entgegengesetzten, wonach sich beide wechselseitig fordern, bedingen und bestimmen. Ferner, das Princip der Bestimmbarkeit, wonach zu jedem Bedingten ein Bedingendes angenommen wird, es mag sich nun Letzteres im Bewußtsein nachweisen lassen, oder nicht. Der ursprüngliche Gang der Grundwissenschaft ist aber vielmehr vom Bedingenden zum Bedingten, vom Bestimmenden und Bestimmbaren zum Bestimmten." (34).

Über die praktische Philosophie Fichtes sagt Krause, wie Kant erkläre auch Fichte die Freiheit als die Form des Handelns der Vernunft für den einzigen Gegenstand der praktischen Philosophie. Somit begehe Fichte den gleichen Fehler wie Kant, nämlich das Rechtgesetz und Tugengesetz nur formal zu verstehen. Im Bereich der Sittlichkeit sieht Krause jedoch bei Fichte einen Unterschied gegenüber Kant, "indem nach Fichte, die Sittlichkeit ganz darin besteht, 'sich mit Freiheit lediglich nach dem Begriffe der eigenen Selbständigkeit unbedingt zu bestimmen'; als welches auch heiße: nach dem Gewissen zu handeln ..." (35).

Ebenso kritisch äußert sich Krause über die Neugestaltung der Wissenschaftslehre: "Nachdem Fichte es eingesehen hatte, daß nicht das Ich, sondern Gott das Eine Prinzip des Seyns und des Erkennens ist, beabsichtigte er, demgemäß die Wissenschaftlehre umzugestalten. Zu dieser umgestalteten Wissenschaftlehre sollten seine Vorlesungen von den Tatsachen des Bewußtseyns die subjektive Vorbereitung seyn, konnten dies aber nicht leisten, weil er nicht das ganze Ich in reiner Selbstwahrnehmung betrachtete, und weil er, statt reiner Erfassung, vielmehr voreilige, unbefugte und nur scheinbare Deduktionen und Demonstrationen setzte; daher diese Fichte'sche Lehre von den Tatsachen des Bewußtseins mit dem subjektiv-analytischen Haupttheile der Wissenschaft weder im Inhalte, noch in der Form, übereinstimmt" (36).

In der umgestalteten Wissenschaftslehre sieht Krause zwar höhere Wahrheiten enthalten; "aber es mangelt auch diesem Systeme die Wissenschaftform, und es ist in ihm auch nicht einmal mehr ein Schein von Deduktion, wie in dem früheren. Vornehmlich aber ist es mit den irrigen Grundvorurtheilen

behaftet: daß Gott nur Leben sey; daß Gott außer sich sein Bild sey; daß die endlichen Wesen nur Bilder Gottes seyen; daß Wissen gleich Wesen, gleich Substanz ohne Substrat, seye. Überhaupt hat das neuere Fichte'-sche System viele Mängel und Irrtümer mit dem früheren gemeinsam; so z. B. fehlt für beide Systeme der ganze subjektiv-analytische Haupttheil" (37).

Bei aller Kritik, die Krause an Fichte richtet, wird der Fichte-Kenner jedoch wohl feststellen, daß Krauses System in mancherlei Hinsicht mit dem Fichteschen verwandt ist, wie G. Gurvitch es herausstellt: "D'autre parte, on peut affirmer toutes les affinités qui rapprochent Krause de Fichte en considérant sa conception de l'Esprit comme activité pure, sa theorie de la liberté et de l'autonomie absolue et spontanée (absolute Selbständigkeit und Selbstgesetzlichkeit) de la sphère morale, sa conception générale que l'Humanité est appelée par son effort propre et autonome (Selbstinnigkeit) à s'élever vers l'Absolu dans uns marche qui s'exprime par le progrès de la conscience (Selbstbewußtsein, Selbstgefühl, Selbstwille), ... De plus, nous croyons pouvoir soutenir effectivement que Krause, dont la philosophie générale est beaucoup plus proche du système de Fichte dans sa denière formation (Krause ne pouvait la connaître suffisamment puisque les ouvrages les plus importants de cette période ne furent publiés qu'en 1845, dans les oeuvres posthumes de Fichte. Il est arrivé à des résultats analoges par ses propres méditations" (38).

c) Verhältnis zu Schelling

Krause habe seine akademischen Studien zum Großteil schon vollendet und seine wissenschaftliche Richtung eingeschlagen, bevor er etwas von Schelling erfahren habe (39). Zugleich aber behauptet er, daß Schelling unter den damaligen ihm bekannten Philosophen "die Fichte'sche Lehre am geistreichsten (geistigsten) und tiefsinnigsten und mit ureigenthümlicher Selbständigkeit des Geistes erfasste ... aber ebenso erkannte ich auch die Beschränktheiten des von Schelling damals gelehrten Kantschen Idealismus... und sagte mit Bestimmtheit vorher ... daß sich Schelling über die beiden einseitigen Richtungen der Spekulation: die Vernunft aus der Natur, oder die Natur aus der Vernunft, erklären zu wollen, zunächst zum Spinozismus erheben müsse und bald erheben werde, wie es auch kurz darauf erfolgte" (4o).

In den ihm bekannten Schriften Schellings unterscheidet Krause drei Bildungsstufen: "In der ersten folgte er Kant und Fichte; dann bemerkte er (System des transcendentalen, Vorerinnerung), daß man der Fichte'schen

Einseitigkeit die entgegenstehende entgegensetzen könne (sage: müsse), durch die Natur für selbige die Vernunft zu bestimmen, das Ich als Nicht-Natur zu entfalten. Zwei Jahre später gelangte er zu der Einsicht, daß sich die Philosophie von dem Gegensatze des Subjectes und des Objectes befreien, sich über selbigen erheben müsse; statt aber Wesen vor und über allen seinen Gegen-Inglierden reinsatzig (als absolute Thesis) anzuerkennen, bestimmte er Wesenschauun bloss theil- und einzeleigenschaftlich, meist nur als verneinend, als Absolutes, als Indifferentes, als absolute Vernunft, oder als absolute Natur, als Einheit der Vielheit und der Einheit u. d. m., und schied nicht, sondern verwechselte vielmehr Einheit und Vereinheit" (41).

Krause bemängelt auch die Geringschätzung, mit der Schelling Logik und Mathematik in seinem System behandelt, sowie das Fehlen des ganzen subjektiv-analytischen Teils der Wissenschaft.

Schellings Naturphilosophie ist für Krause mangelhaft, denn es fehlt: "1. die Idee der Freiheit (Or-Wesen-Kraft) der Natur; 2. die Idee ihres Vereinlebens mit Vernunftwesen; zuhöchst aber 3. die ganze Lehre von der Vereinwesenheit der Natur in-mit-Gott" (42).
Gott sei von Schelling nicht "als das Eine, selbe, ganze Wesen vor und über allem und jedem Gegensatze; sondern einseitig, meist nur nach der Identität" verstanden (43). So übersehe Schelling "die Anerkenntnis Gottes, als selbständigen Wesens über der Welt, mithin auch Gottes, sofern Gott, als lebendiges Wesen über der Welt, über das Leben der Welt und in selbigem auch eigenleblich (individuell) waltet" (44). Krause würdigt aber Schellings Auffassung Gottes "als Principes der Wissenschaft, und der Erkenntnis, die erhaben ist über jeden Gegensatz, auch den des Subjectiven und des Objectiven; die Anerkenntnis, daß auch alles endliche Wesentliche in seiner Unbedingtheit in absoluter Erkenntnis erkannt werden könne und solle ..., daß daher auch eine reinapriorische Naturwissenschaft möglich und im System der Wissenschaft wesentlich ist; 3. daß die Idee der echt wissenschaftlichen Methode zum Theil wiedergefunden, und die Wissenschaftbildung danach angebahnt wurde, sowie sie in Deduction, Intuition und Construction besteht, und daß insonderheit anerkannt wurde, daß Satz, Gegensatz und Vereinsatz (Thesis, Antithesis und Synthesis) der Urthypus der Deduktion ist" (45).

Aus all dem kann Krause wohl behaupten: "Es ist also eine geschichtliche Unwahrheit, daß mein System von dem Schellingschen ausgegangen, und ich es auf der von Schelling gegebenen Grundlage entwickelt habe ... Dadurch, daß ich meine Selbständigkeit ihm gegenüber stets behauptete ... wird meine Dankbarkeit gegen Schelling, als einen meiner hochachtbarsten Lehrer, nicht vermindert ... bis heute, ist mein Wissenschaftbau rein und ganz unabhängig von Schellings Schriften weiter ausgebildet worden; und ich sehe das Verhältnis desselben zu Schellings früheren, sowie zu seiner seit einigen Jahren zu München mündlich vorgetragenen neueren Lehre klar und bestimmt ein" (46).

d) Verhältnis zu Hegel

Krause findet zunächst, daß seine Bearbeitung der Logik mit der Hegelschen in vielen Aspekten übereinstimmt, aber auch in vielen verschieden ist, besonders darin, daß die Logik "nicht die Stelle der sonstigen Metaphysik vertreten soll, wie bei Hegel, sondern vielmehr nach ihrem höchsten Theile, ein Theil der Metaphysik selbst ist, aber als Logik des menschlichen Geistes in der philosophischen Anthropologie weiterbestimmt wird" (47).

Was Hegels Auffassung über das sogenannte reine Sein angeht, meint Krause: "Der Gedanke des Seyns kann nicht als an und für sich gedacht werden, weil das Seyn selbst, unmittelbar, weil das Seyn ein Seyendes voraussetzt, wodurch es also gegeben, und von dem zu dem Seyn erst fortgeschritten oder gekommen werden muß, weshalb es also, nach Hegels Erklärung, ein Mittelbares und Vermitteltes ist" (48).

Hegels Erklärung des Werdens als Einheit des Seins und des Nichts wird von Krause abgelehnt; "denn das endliche Seyn eines endlichen Wesen-lichen, auch sofern es zugleich das Nichtseyn jedes andern endlichen Wesenlichen ist, ist eben dies endliche bestimmte Seyn selbst, und zwar als in seiner endlichen Bestimmtheit bestehendes und beruhendes Seyn, keineswegs als <u>werdendes</u>. Das Werden aber ist vielmehr dies: daß ein endliches Wesenliches die unendlich-endlichen Bestimmtheiten seiner selbst zugleich oder zusammen ist" (49).

Zu Hegels Äußerung, "daß der Geist die Wahrheit der Natur und damit deren absolut Erstes sey", meint Krause ferner, dies könne nur gelten, wenn die Wörter Geist und Gott das Gleiche bedeuteten. Aber auch dann könne nicht daraus folgen, "daß in dieser Wahrheit die Natur verschwunden ist", wie

Hegel meint, sondern es würde dann die Natur als im Geiste und durch den Geist auch in ihrer Selbständigkeit erhalten gedacht werden müssen" (5o).

Auch die dialektische Methode Hegels wird von Krause infrage gestellt. Hegel verwechsle die Einheit mit der Vereinheit: "Statt des ungegenheitlichen Erkennens jeden Gegenstandes nach seiner Einen, selben und ganzen Wesenheit, worin dann erst auch seine Gegenheit und Vereinheit, als Momente zu entfalten sind, wird überall durch das ganze System hindurch ein nur einzelnes, theilheitliches selbst im Gegensatze befangenes Moment vorausgesetzt, das sogenannte 'abstrakte, welches den Unterschied festhält'" (51).

e) Parallelen und Unterschiede

Aus seiner geistesgeschichtlichen Betrachtung stellt Krause folgendes Ergebnis fest: In jeder Epoche "sind die Wahrheitforscher durch voreilig gebildete Wissenschaftsysteme hindurch zu der Einsicht der Nothwendigkeit der Selbsterkenntnis des Geistes, und von da aus zu der Anerkenntnis Gottes, auch als Principes der Wissenschaft, gelangt. Aber in keinem dieser Bildkreise ist bei irgend einem Volk der zu Erkenntnis des Principes hinaufleitende, subjektiv-analytische Hauptheil der Wissenschaft als ein vollständiges, wohlgeordnetes Ganzes ausgebildet, noch ist auch die Wissenschaft selbst, in Princip, als synthetischer absolutorganischer Theil der menschlichen Wissenschaft entfaltet worden" (52).

Die von Sokrates, Plato und Aristoteles erkannte Grundschauung Ich wurde von Kant, Fichte und Schelling neu entdeckt. Mit diesen, meint Krause, sei bereits "der rechte Fortgang gefunden, wonach der sich selbst betrachtende und erkennende Geist, zur Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes, auch als des Principes der Einen Wissenschaft, erhebt; und die unbedingte Erkenntnis Gottes, - das Princip, ist als der objektive Anfang und als der Inhalt der Einen Wissenschaft von vielen Denkern bereits wiedergefunden und anerkannt" (53).

Krause sieht also durchaus sein System in den Kontext der Geistesgeschichte eingebettet, und dennoch betont er nach wie vor die Selbständigkeit seines Denkens gegenüber seinen Zeitgenossen. Er sei durch eigene Überlegungen, ohne es zu beabsichtigen, auf ähnliche Ergebnisse wie Kant, Fichte, Schelling und Hegel gekommen, und zwar indem er von Sokrates, Plato, Aritoteles, Spinoza und Leibniz ausgegangen sei. Das kann insofern stimmen, als es Krause, rein zeitlich gesehen, kaum möglich war, die Schriften seiner Zeitge-

nossen richtig zu Gesicht zu bekommen. Krause hatte sein System, wie oben dargestellt, schon um 1802 konzipiert. Zu dieser Zeit lagen einige Schriften seiner Zeitgenossen wohl vor (54), zu denen er sowohl kritisch als auch zustimmend steht. So findet man auffallende Berührungspunkte zwischen Krause und den Denkern seiner Zeit. Dennoch wird man kaum sagen können, daß die Grundstruktur seines philosophischen Wissenschaftssystems, nämlich die analytisch-subjektive bzw. induktiv-aufsteigende und die synthetisch-objektive bzw. deduktiv-herabsteigende Methode einfach aus seinen Zeitgenossen übernommen wurde. Krause greift damit vielmehr eine seit den Anfängen der philosophisch-wissenschaftlichen Reflexion (Aristoteles, Euklid) vorhandene, bei Descartes, Bacon von Verulam, Leibniz, Wolff, Kant weiter entwickelte (55) philosophische Verfahrensweise auf und macht sie sich zu eigen, um sie zu einem "vollständigen, wohlgeordneten Ganzen" auszubilden. Inwieweit ihm das gelungen ist, wird im Folgenden erörtert werden.

I. DAS WISSENSCHAFTSSYSTEM KARL CHR. FR. KRAUSES:"WESENLEHRE"(1)

Wer sich mit der Philosophie Krauses befaßt, der wird gleich feststellen, daß bei Krause die Wissenschaft ein "gliedbauliches" organisches Ganzes bildet, dessen Urvoraussetzung ein unbedingtes Prinzip ("Wesen") ist. So erscheint dieses unbedingte Prinzip als Fundament des Ganzen, dessen Inhalt das Wissen ist. Von daher die Krausesche Forderung, die Wissenschaft als ein Ganzes der gewissen Erkentnis aufzubauen, d. h. als ein System im ursprünglichen Sinn des Wortes, nämlich ein Zusammen, eine Vereinigung, ein Ganzes schlechthin, das ein Mannigfaltiges voraussetzt, das eben in die Beziehung des Zusammen zu stehen gekommen ist oder nicht anders als in ihr stehend zu sein vermag. Das besagt ein wirksames zusammenhaltendes Prinzip (Wesen), das Einheit im Ganzen stiftet. Das Zusammen der Teile ist also kein neutrales Nebeneinander und keine zusammenhanglose Aufreihung verschiedener Elemente, sondern gegenseitiges Bestimmen und Bedingen, wodurch nur das Zusammen erhalten bleibt. So sind hier die Einheit nur durch die Vielheit und die Vielheit nur durch die Einheit möglich. Dieses Mit-, Zu- und Aufeinander des Systems drückt Krause mit "Organismus" treffend aus. Jedes Glied ist zwar etwas Bestimmtes und besteht für sich, gleichwohl aber nur indem und solange es, verbunden mit dem Ganzen, in bestimmter Verbindung und Wechselwirkung mit allen anderen Gliedern steht (2).

Demnach steht der Systembegriff Krauses in der Tradition Leibniz', Wolffs, Kants, Fichtes, Schellings, Hegels, besonders aber nahe zur romantischen Gedankenwelt Fr. Schlegels, der das System gerade als eine "durchgängig gegliederte Allheit" und die Allheit als eine in sich vollendete und vereinigte Vielheit veranschaulicht (3).

Dieses organisch gegliederte Ganze der Wissenschaft besteht aus zwei Teilen: dem analytisch-subjektiven und dem synthetisch-objektiven. Das Begriffspaar Analyse/Synthese ist bekanntlich seit Aristoteles ein Schlüsselwort der philosophischen Methodenlehre (4). Krause möchte dieses analytisch-synthetische Verfahren ernst nehmen, mit der Intuition-Deduktion-Methode verbinden und somit sein System der Wissenschaft "vollständig" entwickeln.
Er starb aber, ohne sein System vollendet zu haben. Vieles ist nur Fragment geblieben und, wie in der Einleitung dargestellt, in verschiedenen Werken zerstreut. Die Schriften, die einen Gesamtüberblick am besten verschaffen, sind: "Vorlesungen über das System" und "Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft". Diese sind auch Hauptquellen der vorliegenden Arbeit.

A) Analytisch-subjektiver bzw. induktiv-aufsteigender Lehrgang der Wissenschaft

Dieser erste Lehrgang gliedert sich wiederum in zwei Teile, einen "analytisch-analytischen", der das sinnlich zerstreute Denken sammelt und bis zur Selbstschauung Ich führt, und einen "synthetisch-analytischen", der selbst wieder aus einem analytischen und aus einem synthetischen Unterteil besteht. Der erstere umfaßt in den "Vorlesungen über das System" den ersten Abschnitt der Hinleitung zur unbedingten Grundschauung Wesen, der andere behandelt das Verhältnis des Ich und der Welt zu Wesen (5).

1. Anfang des wissenschaftlichen Denkens

Wenn die Wissenschaft das Ganze der gewissen Erkenntnis darstellen soll, so ist zunächst zu fragen: Was ist Wissen? Darauf antwortet Krause: "Aber welche Erklärung davon auch möge gefunden werden, so würden wir sie nicht verstehen können, wüßten wir nicht schon, wäre nicht das Wissen eine unwillkürliche, unveräußerliche Eigenschaft des Geistes. . . - Kurz wir alle wissen und haben dazu nicht nötig, schon zu wissen, was das Wissen ist" (6).

Somit setzt Krause jenes Vorwissen, das in jedem Menschen vor jeglicher wissenschaftlichen Einsicht vorhanden ist, unbenommen voraus. Er geht also, wie Fichte und Hegel (7), vom Standpunkt des gewöhnlichen, gemeinen Bewußtseins aus: "Gehen wir nur vereint zur Lösung des ersten Theiles unserer Aufgabe, suchen wir vom Standort des Lebens, des vorwissenschaftlichen Bewußtseins aus, Wahrheit zu erkennen, unser Erkennen zu bilden, zu dem Anfang der Wissenschaft zu gelangen" (8).

In diesem vorwissenschaftlichen Bewußtsein findet Krause zunächst "daß der Mensch von allen Vorurtheilen sich nicht befreien könne, ja sogar, daß er für sein Leben, wegen der Endlichkeit seines Erkennens, unzählige Vorurtheile nöthig habe" (9). Zugleich aber bejaht er, "daß der Mensch sich seiner Vorurtheile als solcher, bewußt werde; daß er sie mit völlig befugten Urtheilen nicht verwechsele; daß er sie ferner nach der Stufe der Wesenheit, welche sie für das Leben haben, ordne, und sich bemühe, sie, soweit möglich, dieser Ordnung gemäß ... in befugte Urtheile ... zu verwandeln" (1o).

Weiter betont Krause, "daß wir denken, wir mögen wollen oder nicht, ... ferner, daß wir immer Etwas denken müssen ... Da aber die Vorstellung von etwas Wesenhaftem insofern ein Wissen von demselben ist, so finden wir zu-

gleich, daß wir uns in jedem Denken und Vorstellen ein bestimmtes Wissen zuschreiben" (11). Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas, sonst wäre es gar kein Bewußtsein. Das Wissen von etwas wird vom Bewußtsein in einem Urteil ausgesprochen. Das allererste ist nun, ein Wissen zu finden, das vorurteilsfrei ist: "ein gewisses, - ein rechtes, zuverlässiges Wissen" (12). Solches Wissen hat die Forderung zu erfüllen, "daß der Inhalt des Wissens wahr seyn müsse". Dazu sagt Krause weiter, "daß eine Vorstellung wahr genannt wird, wenn das Gedachte oder Erkannte so ist, wie es im Erkennen vorgestellt wird, wenn also das Gedachte und die Erkenntnis davon, übereinstimmen ... Ferner bemerke ich, daß wenn etwas für mich wahr seyn soll, eben ich selbst einsehen muß, daß es wahr ist, das heißt, das das Vorgestellte mit der Vorstellung, in mir dem Vorstellenden, übereinstimmig, dasselbe, der Wesenheit nach gleiche, ist" (14). Wahrheit wird hier also nicht nach der Formel der aristotelischen Tradition: adaequatio intellectus et rei, Übereinstimmung der Bewußtseinsinhalte mit den extramentalen Tatsachen verstanden, sondern vielmehr in den Bereich des Subjektes, in seine Überzeugung und Einsicht verlegt, wobei zugleich die Frage auftaucht: Wenn das Subjekt nicht den Gegenstand als solchen erreicht, sondern nur noch dessen Vorstellung, "wie können wir hinsichts äußerer Gegenstände jemals die Vergleichung mit der Vorstellung davon anstellen, also des vorhin erkannten Kennzeichens der Wahrheit gewiß werden?" (15).

Da die Gegenstände nicht an und für sich, sondern nur vermittelt durch die Sinne des Subjekts erkannt werden können, soll anders gefragt werden: "Wie kommen wir dazu, von unserem Leibe, von unserem Bewegen desselben und von dem, was in seinen Sinngliedern vorgeht, unmittelbar zu wissen?" (16).

Bei seiner Ausführung über die Sinne (17) stellt Krause fest, "daß die Sinne nie trügen, da der Zustand derselben immer unmittelbar, rein und lauter empfunden und wahrgenommen wird" (18). Ursache der Täuschung ist eigentlich die Phantasie, "wenn sie jene unsinnlichen Voraussetzungen, die wir zu jeder Sinnwahrnehmung hinzubringen, voreilig, ohne Fug und irrig angewendet, um das unvollständig in den Sinnen Gegebene zu Einer inneren Gesamtvorstellung zu vollenden" (19).

Vom Erkenntnisvermögen der Phantasie ausgehend, lehnt Krause dann die aristotelisch-scholastische Auffassung - nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu - ab. So erklärt er: "Und es ist daher ein irriges Vorurtheil: alle unsere Erkenntnis gehe von den Sinnen aus, Nichts komme in unseren Geist, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen ..." (2o). Wie wir

später noch sehen werden, gibt es für Krause apriorische bzw. nichtsinnliche Erkenntnisse.

Nun, wenn die sinnliche Wahrnehmung keine gewisse Erkenntnis vermittelt, bleibt die Frage nach dem unbezweifelbar wahren Wissen als Ausgangspunkt der Wissenschaft nach wie vor unbeantwortet. Ein solches Wissen muß folgende Bedingungen erfüllen: "Erstlich die Erkenntnis davon darf keine andere Wahrheit, keine andere Wissenschaft zu ihrer Gewißheit voraussetzen, zweitens: daher darf man sich dabei auf irgendeine schon vorhandene Wissenschaft als einen Beweisgrund durchaus nicht berufen ... (21), drittens: daher bedarf dieser Anfang gar keiner Gelehrsamkeit ...; und eben dadurch ist dieser Anfang allgemeinmenschlich, reinmenschlich, für jeden Menschen, auf jeder Stufe der Bildung erreichbar" (22).

Krause sucht also wie Sokrates in der Selbsterkenntnis, Descartes im „cogito" und Fichte im Grundsatz "Ich bin Ich" das fundamentum inconcussum des Wissens als Prinzip der Wissenschaft.

2. Die Grundschauung Ich

Weder durch die sinnliche Erkenntnis der Dinge noch durch die Mitteilung anderer Vernunftwesen findet Krause dieses unerschütterliche Fundament: "Bei den Dingen außer uns fanden wir keine Auskunft; ob aber bei uns selbst? Das ist die Frage. Die alte Forderung, die Wissenschaft mit Selbsterkenntnis zu beginnen, erscheint uns hier schon deutlicher in ihrer Wesenheit. - Daher stellen wir uns nun die Hauptaufgabe: Sich sein selbst bewußt zu werden, und hinzusehen, was man von sich selbst gewiß wisse, und ob Jeder sich selbst gewiß wisse, und ob Jeder sich selbst der Anfang gewisser Erkenntnis sey?" (23). Krause greift damit die sokratische Forderung auf, sich selbst und andere zur Selbstbesinnung zu führen, zur Prüfung alles vermeintlichen Wissens auf sein Begründetsein (24). Hiermit steht Krause zugleich in der Tradition der neuzeitlichen Metaphysik, die ja auch in der Selbstreflexion des menschlichen Subjekts das fundamentum inconcussum des Wissens sucht (24a).

Als Hörer Fichtes kennt Krause sehr wohl die Fichtesche Forderung: "Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres" (25). Ebenso sagt Krause: "Ich fordre auf: Merke auf dich selbst, ohne an den Gegensatz des Äußeren und des Inneren zu denken, ohne auf etwas Einzelnes in dir und von dir hinzusehen: - So schauest du dich selbst, findest dich selbst, bist dir dein selbst bewußt. - Du nennst dich,

als Gegenstand deines Schauens: Ich, und findest: du der Schauende, und du der Geschaute, bist Derselbe, dasselbe Ich. Du weißt dich selbst, und zwar gewiß; deine Selbstschauung ist wahr, hat Wahrheit: denn du schauest, daß das vorgestellte Ich, und das vorstellende Ich Eins und dasselbe sind, und daß es daher weiter keiner Vermittlung bedürfe, die Vorstellung des Ich mit dem Ich selbst zu vergleichen. Diese Selbstvorstellung, oder Selbstschauung, umfaßt mich ganz, ohne, über und vor jedem innern Gegensatze, und ohne eines Gegensatzes nach außen innen zu werden" (26).

Wie Descartes und Fichte findet auch Krause im Selbstbewußtsein - indem das Ich seiner selbst ansichtig wird - ein unbezweifelbares, unmittelbar gewisses Wissen, das den Subjekt-Objekt-Gegensatz aufgehoben hat, indem das vorgestellte Ich und das vorstellende Ich identisch sind. Dieses Wissen erreicht man aber nicht durch sinnliches Wahrnehmen oder durch gefühlsmäßiges Erfassen und ebensowenig durch verstandesmäßiges Erkennen oder schöpferisches Erschauen. Es ist vielmehr eine Anschauung, eine Intuition, d. h. eine unmittelbare, eine unverstellte Begegnung des erkennenden Subjekts mit dem Gegenstand, im Fall Descartes', Fichtes und Krauses - mit sich selbst. So behauptet Krause: "Die Grundschauniß oder Grundwahrheit: Ich, ist also weder ein bloßer Grundbegriff, noch ein bloßer Grundsatz, noch auch ein Ergebnis irgend einer Schlußfoge" (27). In der Grundschauung Ich findet sich das Ich selbst als ganz, als selbständig und als Substanz (28).

Diese so eindeutige und klare Grundschauung wird aber oft verfehlt oder nur teilweise aufgefaßt; darum präzisiert Krause deren eigentlichen Sinn gegenüber Descartes und Fichte. "Zum Beispiel, Ich heißt nicht so viel, als: Ich bin Geist, oder: ich bin Leib, oder: ich bin Mensch; an alles das brauche ich gar nicht zu denken, um mir meiner selbst bewußt zu seyn. Eben so ist der Gedanke:Ich, keineswegs der besondere Gedanke: ich bin (existo), denn ich brauche an Existenz gar nicht zu denken, um mir meiner selbst bewußt zu seyn ... in den Sätzen: Ich bin, ich bin thätig, und so ferner, - alles Dies mag sich wohl weiterhin finden, - vielleicht, wenn wir uns sofort weiter beobachten: aber um uns unserer Selbst zu werden überhaupt als ganzes Wesen, brauchen wir an alles Das nicht zu denken" (29). Am Beispiel Fichtes wird dies weiter erörtert. Krause betont zunächst das große Verdienst Fichtes, "daß er die Denker zu dem inneren subjektiven Anfange der Wissenschaft in der Selbsterkenntnis: Ich zurückgeführt hat; aber er behauptete: 'Damit ich mein Selbst könne bewußt werden, muß ich mir auch erst bewußt werden etwas, das außer mir ist, und indem ich Mich

dem äußern Objekte entgegensetze, werde ich mir meiner Selbst bewußt' - Ich behauptet aber: so ist es nicht, so findet man es nicht; im Gegentheil, um ein äußeres Objekt als Äußeres zu schauen, muß ich mich schon selbst schauen als Inneres; vielmehr also umgekehrt: ich muß die Grundschauung: Ich, schon haben, um vor irgendeiner Schauung eines Äußeren zu behaupten, daß es ein Äußeres ist. Ferner behauptete Fichte: 'Indem ich mich nun selbst dem äußern Objekte entgegensetze, finde ich mich als thätig; also, das Ich ist nur Thätigkeit und weiter nicht'. - Ich sage dagegen, daß es so nicht ist; denn, indem ich mir meiner Selbst bewußt bin, brauche ich gar nicht an meine Thätigkeit zu denken. Es ist also der Gedanke: Ich, ein von dem Gedanken der Thätigkeit unabhängiger Gedanke; ferner, indem ich weiß: Ich bin thätig, setze ich ja mich mir, sofern ich thätig bin, entgegen. Ich weiß ferner, daß ich der Grund meiner Thätigkeit bin, nämlich sofern ich will; woraus ich erkenne, daß ich nicht bloß Thätigkeit bin, sondern, daß ich schon seyn muß, um auch thätig zu seyn" (3o).

Indem also Fichte das Ich durch den Gegensatz nach außen zu erfassen versuchte, konnte er, so erklärt Krause, das Ich nur als Tätigkeit auffassen, als in sich zurückkehrende Tätigkeit, und nicht rein und ganz, vor und über allen besonderen Eigenschaften. Diese Grundschauung ist kein Begriff, kein Satz oder Urteil, kein Schlußsatz, nicht einmal ein Hauptwort. An ihr ist nicht zu zweifeln: "Und wenn hierauf der Skeptiker noch folgendes sagt: selbst am Zweifeln zweifle er, nicht wissend was Zweifel sey; so bestätigt auch dies, daß er den Inhalt und die Gewißheit der Grundschauung: Ich anerkennt; denn Er zweifelt am Zweifeln, und ob ihm gleich alle bestimmten Gedanken in diesem Zweifel am Zweifeln zerrinnen, so zerrinnt doch sein Selbstbewußtseyn ihm nicht; - Das weiß er, daß Er es ist, der zweifelt am Zweifeln. Er muß also die Grunderkenntnis: Ich,als unwidersprechliche Wahrheiten anerkennen, und wird es, wenn er aufrichtig seinen inneren Geisteszustand berichtet. - Also am Zweifeln mag man wohl zweifeln, aber an sich selbst nicht" (31). In der Grundschauung Ich offenbart sich eindeutig jenes unmittelbare und darum unbezweifelbare gewisse Wissen - Ausgangspunkt der Wissenschaft -, das als solches nicht zurückführbar ist, ohne das Bewußtsein selbst aufzuheben. Alles gegenständliche Bewußtsein wurzelt im Selbstbewußtsein; dazu muß das Bewußtsein von allem absehen, was nicht es selbst ist, um sich auf sich selbst zu besinnen. Im Sich-Wissen des Selbstbewußtseins fallen Erkennendes und Erkanntes zusammen: "Nun aber kann ich allerdings, wenn ich mir meiner selbst bestimmter bewußt werde, mich selbst als Gegenstand des Erkennens unterscheiden von mir selbst dem erkennenden

Wesen. Aber so wie ich Das unterscheide, weiß ich auch zugleich, daß ich in beiderlei Hinsicht ganz derselbe bin, - daß ich mich erkenne; und dann finde ich, daß ich mich als Erkennendes nur von mir unterscheide, nicht aber trenne, oder getrennt erblicke, als wäre ich, so zu sagen eine doppelte Person, die erkennende und die erkannte. Daraus ergibt sich, daß das sich erkennende Ich in dieser Hinsicht sich weiß über der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt. Daher kann weder gesagt werden, das Ich ist bloß Subjekt, noch auch, das Ich ist bloß Objekt, sondern ursprünglich ist es weder das eine noch das andere, - es ist das ganze Ich; und so wie das Ich weiterhin sich als Subjekt von sich als Objekt unterscheidet, weiß es dann auch, daß es beides zugleich ist, daß es in beiderlei Hinsicht dasselbe Ich ist, oder mit einem gebräuchlichem Kunstworte, daß es subjektobjektiv, - daß es das Subjektobjekt ist" (32).

In der Grundschauung Ich weiß der Erkennende, daß er selbst, als erkennendes und erkanntes Ich, identisch ist, daß die Erkenntnis des Objektes Selbsterkenntnis ist, und zwar deshalb, weil das Ich ursprünglich weder Subjekt noch Objekt ist, sondern ein über sich selbst reflektierendes Bewußtsein, das dadurch sich selbst entgegensetzen kann, nämlich als sich wissendes Subjekt-Objekt. Darum wohnt der Grundanschauung Ich eine unbedingte Gewißheit inne, und selbst der Zweifel an ihr muß ihr Vorhandensein voraussetzen. In ihr fallen Subjekt und Objekt ursprünglich zusammen. Damit aber behauptet Krause keineswegs, "daß wir ohne Grund seyen, noch auch: daß unser unmittelbares Selbsterkennen keinen Grund habe" (33). Die Selbstschauung weist zugleich darauf hin, daß ihr "Allumfassenheit" fehlt, d. h., sie ist wohl Ausgangspunkt, aber keineswegs Fundament der Wissenschaft: "Wir haben also, mittels der Selbstschauung Ich, jeder für sich einen Anfang der Wissenschaft gewonnen; die Selbstschauung Ich gehört in die Wissenschaft und ist ein bleibender Bestandtheil derselben. - Es wird aber hiermit nicht behauptet, daß die Wissenschaft für sich oder auch für uns nur diesen Anfang habe; sondern bloß, daß diese Erkenntnis die erste gewisse sey, die sich uns darstellt, wenn wir vom Standorte des vorwissenschaftlichen Lebens aus, Wahrheit, Gewißheit, Wissenschaft, suchen. - Und ebensowenig wird behauptet: daß das Ich, das endliche Vernunftwesen, der einzige, der vorwaltende, der erstwesenliche Gegenstand der Wissenschaft sey" (34).

Im Einklang mit der neuzeitlichen metaphysichen Tradition stellt Krause das Subjekt in die Mitte seines Wissenschaftssystems, um damit jedoch zu konstatieren, daß die menschliche Subjektivität noch kein fundamentum

inconcussum für die Wissenschaft darstellt; darum wirft er Fichte vor, das Ich zum Prinzip der Wissenschaftslehre gemacht zu haben: "Da nämlich Fichte richtig erkannt hatte, daß der Grundgedanke: Ich, ein unmittelbarer, unbezweifelt gewisser Gedanke sey ... so rief er sich in der Freude dieser Entdeckung zu, Das sey also jene intellektuelle Anschauung, deren Möglichkeit Kant dem menschlichen Geist abgesprochen, Das sey das Princip der Wissenschaft, - aller und jeder Erkenntnis, - denn so müsse eben das Princip beschaffen seyn, mithin seye die Aufgabe der einen Wissenschaft diese: Alles als Bedingung des Selbstbewußtseyns des Ich zu erkennen. Er weiß dabei nur das Eine, was das Erste ist, daß das Princip der Wissenschaft zugleich allumfassend seyn müsse. Hätte er dies bedacht und auf die Momente Rücksicht genommen, die ich vorhin erwähnt habe, so würde er nicht in sein System der Wissenschaftslehre verfallen seyn, worin irriger Weise das Ich als das Princip der ganzen Wissenschaft gesetzt wurde" (35).

Gewiß war es Fichtes große Entdeckung in der W.-L nova methodo, das Ich in seiner ursprünglichen Selbstanschauung als Subjekt-Objekt aufzufassen und zur höchsten Voraussetzung der Wissenschaftslehre zu machen (36). Der spätere Fichte wird aber in der W.-L von 1812, ähnlich wie Krause, das höchste Prinzip der Wissenschaft nicht mehr im unmittelbaren Bewußtsein (Subjekt-Objekt) der intellektuellen Anschauung, sondern in Gott sehen (37). Diese Entwicklung konnte Krause nicht verfolgen, da diese Schriften erst dreizehn Jahre nach Krauses Tod, um 1845, veröffentlicht wurden (38). Daher muß man G. Gurvitch Recht geben, wenn er behauptet, Krause sei durch eigene Reflexion auf ähnliche Ergebnisse wie der späte Fichte gekommen (39).

3. Selbstwissenschaft des Ich

Krause hat in der Grundschauung Ich eine unmittelbare gewisse Erkenntnis als Anfang der Wissenschaft und Grundkriterium der Wahrheit gefunden. Es ist zwar nicht das eigentliche Prinzip der Wissenschaft, wohl aber das Prinzip für die Selbsterkenntnis. Dazu verfährt Krause nach dem Schema der geometrischen Methode (4o); so betrachtet er zunächst das Ich an sich, bestimmt nach den Urbegriffen: Wesenheit, Einheit, Ganzheit, Selbheit, Vereinheit, und zugleich als Mannigfaltiges. Das birgt in sich einen Gegensatz, der im Ich ursprünglich verwurzelt ist: "So finden wir uns, das Ich, gesetzt als ein bestimmtes Wesen, aber auch als ein in sich selbst entgegengesetztes Wesen nach seinen verschiedenen Theilen, als Leib und Geist und nach seinen verschiedenen Wesenheiten, als z. B. dem Erkennen, Empfinden und

Wollen. - Was wir als der Wesenheit nach entgegengesetzt erkennen, dem legen wir eine bestimmte Art oder Geartetheit bei, wir sagen, daß es in eigener Art, das ist, in einer gegen alles Andere verschiedenen Art, bestehe. Artheit und Gegenwesenheit sind daher gleichbedeutend. Aber nicht nur, daß wir im Ich der Art nach entgegengesetztes Mannigfaltiges finden, sondern wir bemerken auch, daß das Gegenartige oder Gegenwesenliche zugleich in uns auch vereint ist unter sich, und mit dem Ich selbst. So finden wir das Leibliche und Geistige in uns mit uns selbst, als dem Ich, vereint, und nennen uns, insofern wir beides als Vereintes sind, Menschen" (41). Das Leibliche und das Geistige bilden also bei Krause zwei verschiedene, jedoch ursprünglich aufeinander bezogene Größen. Weder Geist noch Seele bilden für sich jeweils allein die Ganzheit menschlichen Seins, sondern nur in ihrer Verbundenheit. Das bedeutet außerdem einen dialektischen Zusammenhang von Einheit und Mannigfalt: "In der Grundschauung: Ich, erkannten wir unsere, für uns an sich gesetzte Wesenheit; in der allgemeinen Anerkennung aber, daß wir ein Mannigfaltiges in uns sind, erkennen wir unsere innere Entgegensetzung, Entgegengesetztheit oder Gegenwesenheit, und zugleich unsere innere Vereinsetzung, Vereingesetzheit, Vereinwesenheit: und zwar die Gegenheit und Vereinheit als in und unter der Gesetzheit, welche vor und über der innern Gegen- und Verein-Gesetzheit ist; wir finden uns als Ich, als inneres Gegen-Ich und als Verein-Ich, und unterscheiden uns als Wesen, welches vor und über unserer innern Gegenheit und Mannigfalt ist, von uns selbst sofern wir ein innerlich Entgegengesetztes und Vereingesetztes sind" (42). Bei aller Entgegensetzung bildet das Ich doch eine ursprüngliche Einheit - "Ur-Ich" - in der Mannigfalt. Das Ich ist zugleich Leib und Geist, und damit einerseits vom Geistigen her bestimmt, andererseits durch Materialität, die vom Geist durchdrungen ist. Das Krausesche Ich läßt eine Differenzierung zu, möchte aber den Dualismus Descartes' vermeiden. Sofern das Ich geistdurchdrungene Materialität ist, ist es durch den Leib in innerer Verbindung mit der Natur. Durch den Leib kommt der Geist zur Erkenntnis der äußeren Gegenstände. Der Geist offenbart sich durch die Sprache. Unter seiner Macht steht die innere leibliche Welt der Phantasie. Das Ich gehört also "zwei großen Reichen" an, dem "Reich der Natur" und dem "Reich des Geistes". Es ist eigentlich das "Vereinwesen beider". Es erkennt sich als endlich und begrenzt, mitten in einem stetigen Änderungsprozeß, obgleich es selbst sich immer gleich bleibt. Zeitlichkeit kennzeichnet das Ich, und zwar nicht nur als subjektive Eigenschaft des sich ändernden Geistes, sondern auch als Eigenschaft der Natur (43).

Da das Ich sich als Grund seines Sich-Änderns erkennt, heißt es aber nicht, daß es Grund seiner selbst ist, sondern nur Vermögen, Möglichkeit seiner ganzen Zeitreihe. Dennoch erfährt sich das Ich als Grund der Wirklichkeit; denn sofern das Ich als der bestimmende Grund der Zeitreihe erscheint, ist es nicht einfach zeitlich, ändert es sich in dieser Hinsicht nicht. So sagt Krause: "Ich bin also der Grund dieser bestimmten Zeitreihe auf eine nicht zeitliche, vielmehr auf eine überzeitliche, ewige Weise. Ich verstehe aber unter dem Wort: ewig, dem Sprachgebrauch gemäß und der Ableitung zufolge, nicht das unendlichlang Zeitliche ..., sondern das Unzeitliche und Überzeitliche; ... Ich brauche also das Wort: ewig, hier und überall in demselben Sinne, in welchem man von ewigen Wahrheiten redet, d. h., von Erkenntnissen unzeitlicher endlicher oder unendlicher Dinge; wonach z. B. alle Wahrheiten der Mathesis ewige Wahrheiten sind ... Ferner, wenn man Dasjenige, was die Zeitreihe Bestimmtes enthält, sofern es überhaupt gedacht wird, das Mögliche nennt, so können wir auch sagen: das Ich findet sich als der Grund der Möglichkeit seiner inneren Zeitreihe überhaupt" (44). Das Ich ist also der Zeitlichkeit nicht ausgeliefert. Es steht, wenn auch nicht einfachhin, so doch in seinem eigentlichen Wesen über ihr. Es geht nicht im Strömen der Geschehnisse unter. Dieses Geistig-Überzeitliche des Ich ist daher der nichtzeitliche Grund der Möglichkeit seiner Zeitlichkeit. Es bleibt aber nicht bei der bloßen Möglichkeit: "Ich finde mich mithin nicht nur überhaupt als ewiges Vermögen, sondern auch als zeitlichen Grund und als zeitliche Ursache; oder mit anderen Worten; ich finde mich nicht nur, der Grund zu seyn der Möglichkeit nach [potentia], sondern auch in ganz bestimmter Wirklichkeit [actu]" (45). Daraus kann beurteilt werden, wie sich die Tätigkeit zu dem ganzen Ich verhält. Sie bedeutet für Krause nicht das ganze Ich, wie Fichte meint, sondern nur eine Weise, wie das Ich Grund und Ursache ist. So sagt Krause gegen Fichte: "Daraus folgt, daß es unwahr ist, wenn behauptet wird: das Ich seye nur Thätigkeit. Dieses aber behauptete zum Beispiel Fichte, und auf diesem theilweis falschen Satze beruht das ganze System seiner Wissenschaftlehre in ihrer ersten Gestalt [in den Jahren 1794 - 99]. Es ist allerdings wahr, daß das Ich sich thätig findet. Es findet sich thätig, d. h. als zeitlich ursachlich, als causal in der Zeit; aber es könnte sich nicht thätig finden, wenn es sich nicht auch als den ewigen Grund, als Vermögen fände, und es könnte sich nicht als Tätigkeit, noch als Vermögen, finden, wenn es sich selbst nicht fände als das bleibende Wesen, welches auch an sich und in sich der Grund ist, sowohl der ewige als auch der zeitliche Grund alles dessen, was es an sich und in sich Bestimmtes, Endliches,

ist" (46). Das Sein des Ich geht also nicht in Tätigkeit auf. Wohl verweist die Tätigkeit auf das An-sich-sein eines Grundes im Ich. Aber gerade so wird offenbart, daß die Tätigkeit nicht das An-sich-selbst ist (47).

Indem das Ich Vermögen und Tätigkeit aufeinander bezieht, findet es sich zugleich getrieben. Das Ich erfährt, daß die Tätigkeit durch das Vermögen bestimmt ist, daß es seine bestimmte Zeitreihe fortsetzt und das "mangelnde Wesenliche" wirklich macht. So findet sich das Ich als Trieb. Indem das Ich nun seine Tätigkeit auf die Herstellung dieses "Wesenlichen" in der Zeit richtet, erkennt das Ich es an "als Das, was wir erwirken sollen, als das Gesollte. Oder auch so: Das Sollen ist die Selbstbestimmung des Ich" (48). Der Mensch, der sein Wesentliches in der Zeit verwirklicht, tut eigentlich das, was er tun soll, nämlich seine Pflicht; "so ist er wie er seyn soll, er ist gut. Daher nennen wir auch Das, was der Mensch soll, was das Wesenliche für ihn in der Zeit ist, sein Gutes, oder schlechthin das Gute, als Das, wozu er verpflichtet ist" (49). Das Gute zu verwirklichen ist also für Krause die Selbstbestimmung des Menschen. "Daraus folgt, daß das Gesetz des Guten das Gesetz der Sittlichkeit und der Tugend ist, oder das Sittengesetz" (5o). Dieses Gute muß aber dem Ich gegenwärtig und mit ihm wesentlich verbunden sein im Erkennen, Empfinden und Wollen. Denn ein nicht erkanntes Gutes kann die Tätigkeit des Ich nicht bestimmen. Ein Gutes, das nicht empfunden wird, dazu kann sich das Ich nicht neigen; und ein Gutes, welches das Ich nicht will, darauf richtet sich die Tätigkeit des Ich auch nicht. Diese drei Tätigkeiten des Ich sind in ihrer Einheit zu sehen. Sie stehen in einem organischen inneren Verhältnis zueinander und fordern sich gegenseitig zu ihrer Vollendung. So nennt Krause "alles Wesenliche, sofern es erkannt ist, das Wahre; und darin besteht selbst die Wesenheit des Erkennens, daß es Wahrheit ist. Aber dasselbe Wesenliche, was wir als Wahres erkennen, das soll auch empfunden werden in echtem Gefühl; und darin ist selbst die Wesenheit des Gefühls enthalten, daß es das Wesenhafte empfinde; und sofern das Empfundene das Gute ist, ist das Gefühl rein, edel und selig. Endlich, dasselbe Wesenliche, welches wir erkennen und empfinden, das soll auch gewollt werden, sofern es in der Zeit dargestellt werden kann; d. h. wir, als ganze Wesen, sollen unsere Thätigkeit richten nur auf das erkannte und das gefühlte Wesenliche, als auf das Gute; und darin besteht selbst die Wesenheit des Wollens, daß es eben nur auf das Gute gerichtet sey, - dann ist der Wille selbst gut" (51). Hiermit zeigt sich bereits der subjektive Charakter der Krauseschen Ethik, die, wie unten erörtert wird, nicht so sehr in der Erfüllung einer objektiven

Seinsordnung besteht, sondern vielmehr in einem personellen Bezug, dessen Ort die innere Gesinnung ist.

4. Das Ich als erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen

Im Erkennensvorgang unterscheidet Krause ein Dreifaches: das Erkennende, das Erkannte und die Erkenntnis. Sie stehen in einem inneren Verhältnis zueinander, so "daß das Erkennende allemal ein selbständiges Wesen ist, in dessen Bewußtseyn das erkannte Wesen, auch als ein Selbständiges, aufgenommen wird in der Erkenntnis" (52). Nun, wie kann das erkennende Subjekt zu dem Objekt gelangen? In der Grundanschauung Ich schien es klar zu sein. Das Selbsterkennen ist eine wesentliche Beziehung des Ich als eines Selbständigen zu sich selbst als ein Selbständiges. Wenn das Ich aber etwas außer sich erkennt, so unterscheidet das Ich wieder sich als das Selbständige von jenen erkannten Dingen auch als Selbständigen, und sie sind vereint in der Erkenntnis als Selbständige mit dem Ich als Selbständigem. Sie gehen also nicht ins Ich über, geben ihre Selbständigkeit nicht auf. Die Vereinigung im Erkennen ist doch so, "daß das Vereinte ganz selbständig bleibt, und als Selbständiges für das Andere ist, welches es erkennt" (53).

In der Empfindung aber geschieht eine tiefere Form der Vereinigung; "Im Wissen ist mir das Erkannte als Selbständiges, von mir Unterschiedenes, gegenwärtig als wesenlich mit mir Vereintes" (54). Die Empfindung ist also die wesenhafte Verbindung des Empfundenen mit dem Ich Selbst als ganzem Wesen, als ganzem Ich. Das ursprüngliche Empfinden ist das Selbstgefühl. Das Ich erfährt, daß es stetig will, es kann sich dem Wollen nicht entziehen. Das Wollen ist, wie das Erkennen und Empfinden, ursprünglich auf das Ich selbst gerichtet. "Ich will mich in der Zeit, so wie ich soll, wie ich erkenne, daß es meine Wesenheit, meine Eigenschaft, meine Bestimmung, ist" (55). Darin sieht man die organische Einheit, die diese Grundtätigkeiten - Erkennen, Empfinden und Wollen - eigentlich bilden. Jede ist selbständig und zugleich mit der Gesamttätigkeit des Ich verbunden, und dabei eben in und durch die Einheit in der Gesamttätigkeit jede mit jeder vereint, "so daß sie in jedem Augenblick auf alle Weise vereint zugleich wirken, und sich wechselseitig bedingen, bestimmen und fördern" (56). Sowohl im Wollen als auch im Empfinden und Erkennen erfährt sich das Ich endlich und begrenzt, zugleich aber nach dem Unendlichen und Grenzenlosen strebend. So stellen diese Grundtätigkeiten nicht nur Fähigkeiten eines Subjekts dar, sondern sie weisen vielmehr auf die Seinsstruktur des Ich hin.

5. Das nichtsinnliche Denken des Ich

Das Ich erwies sich als Leib und Geist und als "Vereinwesen beider", nämlich als Mensch. Dadurch steht das Ich zugleich in innerer Verbindung mit dem, was das Nicht-Ich zunächst ausmacht, nämlich Mitmensch und Ding, die dem Ich, vermittelt durch die Sinne, zugänglich sind. Damit eng verbunden steht die Phantasie als "innere geistig-sinnliche Bildekraft", die das Erkennen über die Schranken der Sinne hinwegbringt; "da sehen wir frei von jedem Punkte als zugleich nach allen Seiten, und rundum von allen Seiten her, und in Alles hinein und durch alles hindurch" (57). Darüber hinaus findet Krause Gedanken, die nicht zeitlich und veränderlich, sondern "ewig bleibend", und darum "nichtsinnlich" sind. Als solche gelten die Grundschauung Ich und alle jene Gedanken, die die Eigenschaften der Grundschauung erfüllen. Zunächst der Gedanke des allgemeinen Begriffs des Ich: "Dabei denken wir zwar ein bestimmtes Ich im Gegensatz aller anderen Ich, wir lassen es aber unbestimmt, welches Ich; wir denken also in diesem Begriffe des Ich das Allgemeinwesenliche, welches an allen individuellen Ich sich findet, zugleich auch das Bleibende, welches bei allem zeitlichen Wechsel bestehend gedacht wird" (58). Dazu gehören "alle jene höheren Voraussetzungen [a priori], deren wir uns in Bestimmtheit bewußt wurden ... So ist der ganze Inhalt der mathematischen Wissenschaft gleichfalls nichtsinnlicher Art, weil alle Behauptungen dieser Wissenschaft allgemeine, ewig bleibende Wesenheiten sind" (59).

Hauptmerkmal der nichtsinnlichen Gedanken ist also über das innere, subjektive hinaus ein äußeres, transzendentes, das Ich überschreitendes Denken: "Sobald nämlich etwas gedacht wird, was nicht Ich ist, nach seiner allgemeinen bleibenden Wesenheit, sobald ist die Erkenntnis davon nichtsinnlich und das Ich überschreitend, transcendent" (6o). Und dennoch steht es in wesentlicher Beziehung zum Subjekt, wie schon Kant, so meint Krause, erkannte: "Dieses Verhältnis des Transcendeten zum Immanenten hat in neuerer Zeit vorzüglich Kant betrachtet und hat für das zuletzt erklärte Verhältnis sich des Ausdrucks des Transcendentalen bedient, also das Transcendente vom Transcendentalen so unterschieden, daß das Transcendente das rein Äußere, das Ich Übersteigende ist, das Transcendentale aber in unserem Erkennen das Äußere ist in wesenlicher Beziehung zum Innern" (61).

Mit Kants Unterscheidung von synthetischen Urteilen a posteriori und a priori übereinstimmend, spricht weiterhin Krause von "Gemeinbegriffen"

oder "Erfahrungsbegriffen" und "eigentlichen Allgemeinbegriffen", "worin etwas Allgemeinwesenliches, Ewigwesenliches und Notwendiges gedacht wird, welche sich also insofern der Erfahrung als ein Nebengeordnetes entgegenstellen, als sie Das enthalten, was als in aller Erfahrung dargestellt gedacht wird. Zum B. die Begriffe aller geometrischen Gestalten enthalten den Gedanken von einem Allgemeinen, Ewigen, Notwendigen; ihr Gehalt ist nicht aus der Erfahrung geschöpft ..." (62). Zu dieser "rein nichtsinnlichen" bzw. "begrifflich wesenlichen" Erkenntnis zählt Krause darüber hinaus die Grundschauung Ich, den Begriff des Guten und des Rechtes und - als den abstraktesten Allgemeinbegriff eines Wesens - den Begriff "Etwas", "in welchem unbestimmt bleibt, was dieses Etwas sey, ob es endlich oder unendlich, zeitlich oder ewig, oder wie immer es bestimmt seyn möge" (63). Die allgemeinen Begriffe, sofern sie "Ewigwesenliches" enthalten, nennt Krause im Gegensatz zum Sinnlichen "Ideen", und die in der Phantasie gestalteten "Ideale", "Urbilder", die, auf das Leben angewandt, "Musterbegriffe" und "Musterbilder" ergeben (64).

So wie Kant ist Krause auch der Meinung - wenn auch für ihn die sinnliche Wahrnehmung mehr als zu formender Stoff ist (65) -, daß nicht alle Erkenntnis aus der Erfahrung stammt. Es gibt apriorische nicht-sinnliche, unabhängig von der Erfahrung im Subjekt vorhandene Erkenntnisse, die allgemeingültig und notwendig sind und darum das feste Fundament für die Wissenschaft darstellen.

6. "Wesenschauung"

"Aber die in dem soeben bestimmten Sinne so genannten Ideen sind ebenfalls noch nicht die höchsten unserer unsinnlichen und übersinnlichen Schaunisse und Erkenntnisse; denn auch sie enthalten Wesen und Wesenheiten, sofern sie in ihrem Allgemein- und Ewig-Wesenlichen dem Sinnlichen, Zeitlichen und Eigenleblichen entgegengesetzt sind" (66). Darum fordert Krause auf, sich in die Schauung des Wesentlichen selbst, das über diesem und allem Gegensatz steht, zu erheben; - "und wir erhalten dann aufsteigend zunächst die Schauung des Wesenlichen, sofern es über dem Allgemeinen und Besonderen, dem Ewigen und Zeitlichen, und sofern es zugleich dasjenige Wesenliche ist, wodurch das Allgemeinwesenliche und Besonderwesenliche, das Ewige und Zeitliche wiederum, an sich und in unserem Bewußtseyn im Erkennen, Empfinden, Wollen und Darleben vereinbar sind, und vereint werden" (67).

Der Aufstieg zum höchsten Prinzip alles Wissens, zur Wesenschauung bestimmt sich daher, der Krauseschen Methode entsprechend, als subjektive Analyse, als Reduktion, d. h. als Weg vom empirisch-sinnlichen Bewußtsein zu den nichtsinnlichen apriorischen, mit dem Selbstbewußtsein wesentlich verbundenen transzendentalen Ideen. Damit ist aber das Höchste noch nicht erreicht. Es muß ein weiterer Aufstieg stattfinden, bis dieses Höchste, das über allen Gegensätzen steht und sie zugleich vereinigt, erreicht ("geschaut") wird.

Als über allen Gegensätzen und allem Mannigfaltigen des Subjekts stehend erwies sich die Grundschauung Ich. Insofern, so sagt Krause,"kann ich mich das Urwesenliche Ich nennen, als welches ich mir mein Selbst inne werde als seiend über mir selbst, sofern ich ewig und zeitleblich und beides vereint bin" (68).

Auch als alle Gegensätze einigend ist die Natur zu betrachten, "indem wir sie nach ihrer ganzen Selbwesenheit denken, wonach sie in Zeit und Ewigkeit ist und lebt, über und vor allem Einzelnen in ihr, ihr Ewigwesenliches und ihr Zeitlebliches in sich seyend und in Vereinigung gestaltend; sowie sie dann, wenn sie als Grundidee geschaut wird, auch zugleich gedacht wird, wie sie als das Eine urganze Selbstwesen, oder Individuum, ihrer Art im unendlichen Raume, in der unendlichen Zeit und in der unendlichen Kraft, nach Einem Gliedbaulichen Gesetze, alle unendlich viele Sonnensysteme, mit allen ihren Sonnen und Erden, und Thieren und Pflanzen, und Menschenleiber in sich unwandelbar ist und bildet" (69).

Natur und Ich (bzw. Vernunft) sind aber nicht voneinander getrennt, "sondern beide vereint. Zunächst findet Jeder sich selbst, als Geist, vereint mit dem Leibe, und mittels dieses seines Leibes mit der gesamten Natur und mit den auf dieser Erde, mit ihm zugleich, lebenden endlichen Geistwesen, - als Mensch mit den Menschen dieser Erde" (7o). Zwar sind diese Grundschauungen "jede in ihrer Art und in bestimmtem Gebiete selbwesenlich, aber keine von diesen Grundideen ist in aller Art, vor und über und ohne alle Artverschiedenheit, geradehin urganz, und unbedingt selbwesenlich" (71). So sieht sich Krause genötigt, hier "den Satz des Grundes anzuwenden, und daher zu dem Höherganzen in Gedanken aufzusteigen, worin sie, und wodurch sie als in ihrem höheren Wesenlichen sind" (72). Als solches höheres Wesenliches "ahnen wir aber zuhöchst: Wesen, Gott, indem wir Gott als den Grund auch alles Endlich-Wesenlichen, sowohl Ewigen als Zeitlichen, als

auch alles aus Beiden Vereinten, denken" (73). Damit sind der Höhepunkt des aufsteigenden analytischen Teils der Wesenlehre und der Ausgangspunkt für den absteigenden synthetischen Teil erschlossen. Ausgehend vom gewöhnlichen Bewußtsein, suchte Krause ein sicheres unbezweifelbares Wissen als Fundament der Wissenschaft. So kommt er zum unmittelbaren menschlichen Selbstbewußtsein, zur Grundschauung Ich, bei deren Durchforschen die Grundschauungen der Vernunft, der Natur und der Menschheit gewonnen werden, und weil das Ich dabei noch keinen alles umfassenden Sach- und Erkenntnisgrund findet, muß es weiter aufsteigen, bis es das Absolute "ahnt". Der Zugang zum Absoluten geschieht also, ähnlich wie bei Fichte, in der Hinwendung zum Ich selbst, in der Selbstreflexion des Ich, d. h. in einer transzendentalen Selbstreflexion des Wissens. Dieses analytische Sich-erheben-müssen vom Zustand des gemeinen Bewußtseins, d. h. des relativen Nichtwissens, zum reinen Absoluten durch ein allmähliches Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung findet man auch bei Fichte als den Weg der Reduktion (74). Es fragt sich nun: "Wie sind wir befugt, unseren nichtsinnlichen Gedanken, deren Inhalt etwas außer dem Ich ist, Sachgültigkeit, das ist, Wahrheit zuzuschreiben?" (75). Darauf antwortet Krause: "Wer also den Satz des Grundes zugesteht, der ist genötigt, infolge dessen so zu schließen: da das Ich nicht der Grund seyn kann von irgend einem das Ich überschreitenden Gedanken, so muß zu jedem das Ich überschreitenden Gedanken ein in Ansehung des Ich äußerer Grund gedacht und angenommen werden. Diese Behauptung gilt dann von jedem das Ich überschreitenden Gedanken, es seye das Gedachte ein Endliches und Bedingtes; zuhöchst aber gilt diese in Ansehung des oben erweckten Gedankens des unbedingten unendlichen Wesens oder Gottes" (76). Krause geht hier von einer quantitativen Deutung des Kausalitätsprinzips aus: Die Ursache muß mindestens ebenso groß sein wie die Wirkung. Gedanken, die das Ich übertreffen, vor allem die Idee eines unbedingten unendlichen Wesens, können wegen der Unendlichkeit ihres Inhalts durch keine endliche Ursache begründet sein. Weder das Ich noch die äußeren Dinge können ihre Ursache sein.

Diese Argumentationsweise vertritt auch Descartes in der dritten Meditation (19-17), in der er ausführt, daß die Idee eines vollkommenen Wesens nicht vom Ich stammen kann, da das Ich unvollkommen und endlich ist, sondern vom vollkommenen Wesen selbst. Das gleiche behauptet auch Krause: "Denn dieser Gedanke: Wesen oder Gott, als der Gedanke des Einen Wesens, welches unbedingt, unendlich und in unbedingter Daseynheit ist, kann gemäß dem Begriffe und Satze des Grundes nicht anders gedacht werden, als daß

dieser Gedanke selbst verursacht ist in und durch den Inhalt dieses Gedankens, durch Wesen oder Gott selbst" (77).

Auf den Einwand, "dieser Gedanke könne ja auch wohl bloß ein durch Erziehung und durch Unterricht angewöhntes Vorurtheil seyn" (78), antwortet Krause: "so haben wir diesen Gedanken nicht als eine voreilige Annahme ins Bewußtseyn gebracht, sondern ihn vielmehr im Innern unseres Geistes selbst auf unserem Weg unvermeidlich gefunden" (79). Die Gottesidee ist also bei Krause, ebenso wie bei Descartes, im Ich eingeboren zu finden, als unverrückbar, "als in uns selbst begründet und verursacht durch Wesen" (80). Wesen bzw. Gott ist also für Krause eine im Bewußtsein sich bezeugende transzendente Allmacht, die sich als Grund der gesamten Realität, als Grund des Grundes erweist. Denn wenn dem Satz vom Grund eine letzte Begründung zugrunde liegt, die ihn erst ermöglicht, dann kann es kein endlicher Begründungszusammenhang sein; denn ein solcher vermag nicht zu begründen, sondern nur eine unendliche Kette von Gründen, einen unendlichen Begründungsregreß, der zu keinem letzten Grund kommt, sondern ad absurdum führt. Will man das vermeiden, dann ist mit Krause zu behaupten: " - es muß nach dem Grund des Grundes gefragt werden, nach dem Warum des Warum, nach dem Durch des Durch, das ist, es muß gedacht werden das ganze Wesen, welches selbst an sich auch diese bestimmte Eigenschaft, Grund zu seyn, ist" (81). Und in anderer Stelle: "ich sage nur, wenn wir uns ein Wesen als unendlich und als unbedingt denken, so können wir es nicht denken als begründet durch einen Grund, weil dieser ein ihm insofern zum Theil Äußeres, Höheres seyn müßte. Wenn wir diesen Gedanken in Hinsicht des Grundes noch bestimmter denken, so zeigt sich noch Folgendes: Es kann nur ein solches Wesen gedacht werden, welches unendlich und unbedingt wäre; denn würde noch eines gedacht, ja würde nur das Geringste noch gedacht, was außer diesem Wesen wäre, so wäre Ersteres nicht als unendlich, nicht als unbedingt gedacht. Da also nur Ein unendliches, unbedingtes Wesen gedacht werden kann, so denkt Derjenige, der dieses Eine unbedingte Wesen denkt, mit Notwendigkeit auchDies, daß dasselbe der Grund sey und die Ursache von allem Endlichen, was ist ... also wird Ein unbedingtes, unendliches Wesen nothwendig gedacht als der Grund von allen endlichen Wesen, es wird also gedacht als der unendliche, unbedingte Grund. Was aber das unendliche, unbedingte Wesen selbst betrifft, so wird dieses als unbegründet gedacht; denn da es nicht Theilwesenliches ist, nicht an oder in einem Andern ist, so ist es auch nicht begründet durch ein Anderes, mithin überhaupt nicht begründet, da der Grund, als solcher, ein Anderes ist, als sein Be-

gründetes" (82). Also, nur ein unbedingter, unübersteigbarer Grund vermag eigentlich das Ganze zu begründen. Daraus ergeben sich einige Folgerungen:
- "Der Gedanke: Grund, und der Satz vom Grunde, kann selbst nur gedacht werden als innerer Theil des Gedankens: Wesen oder Gott" (83). - "Daß der Gedanke: Grund, den Gedanken Wesen, voraussetzt, nicht aber umgekehrt, der Gedanke: Wesen, den Gedanken des Grundes" (84). - "In dem Gedanken: Gott, wird gedacht, daß Gott selbst ohne Grund, d. h. nicht begründet ist in irgend einer Hinsicht, indem vielmehr Gott selbst gedacht wird als der eine Grund, und als allein der Grund" (85).
- "Daß Gott einzig und allein auch gedacht wird als der eine und ganze Grund aller Erkenntnis, als der eine Erkenntnisgrund, zuförderst mithin als Grund der Selbsterkenntnis des Ich" (86).
- "Da Gott selbst gedacht wird als ohne Grund seyend, aber als selbst nach Innen der Eine Grund seyend; so ist auch, als darin enthalten, mitgegeben der Gedanke, daß also die Erkenntnis Gottes, als solche, keinen äußeren Grund der Wahrheit habe, sondern daß sie unbedingt Gott erkenne, weil Gott selbst nicht begründet ist, also auch die Erkenntnis Gottes nicht auf einem Erkenntnisgrund außer Gott beruhen kann" (87).
- "Da aber Gott auch gedacht wird als in sich und unter sich seyend alles Endliche, was ist, so sind insofern auch alle untergeordnete Seynarten, als in und unter Gott geordnet, gedacht. Daraus folgt, daß jene Frage nach der objektiven Gültigkeit des Gedankens: Gott, ganz und gar nicht in dem Sinne stattfinden könne, wie sie erhoben wird in Ansehung alles gedachten endlichen Wesenlichen, keineswegs mithin so, wie Kant diese Frage versteht, indem er sagt: dadurch, daß ich Gott denke, gewinne ich sowenig die Gewißheit, daß Gott ist, als ich dadurch, daß ich einen goldenen Berg denke, an Golde gewinne" (88).

Wie Descartes greift Krause auch auf das ontologische Argument zurück, und zwar gegen Kant, der dieses Argument ablehnt, mit der Begründung: Was man immer denkt, ist zunächst nur gedachte Existenz; selbst wenn eine solche das ist, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, bleibt es im Bereich des Subjekts; es ist darum nicht zwingend auf eine extrasubjektive Wirklichkeit zu schließen. Ein solches Argumentieren hat von Krauses Auffassung her - Gott sei der Grund des Grundes - "keinen Sinn, weil alle besonderen Seynarten selbst erst als in Gott enthalten gedacht werden, mithin sowohl die Welt der Phantasie als die äußere sinnliche Welt in ihrer selbständigen Daseynheit erst in Gott gefunden werden, und weil der nach der sachlichen Gültigkeit Fragende selbst auch sich selbst,

nebst seiner Frage als in Gott enthalten denken muß" (89). Die Frage, ob der Gottesidee Existenz zukommt, heißt eigentlich zu fragen, "ob der Gedanke: Wesenheit, auch den Gedanken: Seynheit, an sich habe? Und hierauf wird Jeder, der diesen Gedanken denkt, finden, daß es so ist, daß unbedingte Wesenheit nicht kann gedacht werden ohne unbedingte Seynheit. Daher kann es bei der Anerkenntnis der Gültigkeit des unbedingten Gedankens: Gott gar nicht darauf gestellt werden, daß man erst die Wesenheit Gottes anerkenne, und dann auch noch die Seynheit, als könnte die Wesenheit gedacht werden ohne die Seynheit, sondern darauf kommt es an, ob der denkende Geist Gottes Wesenheit anerkenne. Denn, erkennt er diese an, so erkennt er Gott als Ein selbes Wesen nach der Satzheit an (9o) und so erkennt er dann auch Gottes unbedingte, unendliche Seynheit an" (91).

Demnach interpretiert Krause das ontologische Argument mit Spinozas Gottesbegriff weiter, bei dem Gott "substantia est, cuius essentia involvit existentiam" (92). Zur Wesenheit Gottes gehört ursprünglich die Existenz. Ihn als nicht existierend zu denken bedeutete einen Selbstwiderspruch im Gottesbegriff. Unbedingtes Wesen schließt notwenig Existenz in sich als Fülle des Seins. Krauses Bejahen Gottes ist aber nicht das Ergebnis einer syllogistischen Folgerung oder eines Beweises nach der Art des ontologischen Arguments, sondern eine ursprüngliche Schauung, die aber nicht außerhalb des Subjekts in einem übersinnlichen Bereich, wie bei Platon, geschieht, sondern vielmehr im Subjekt selbst zu finden ist. Krause möchte die Existenz Gottes eigentlich nicht demonstrieren. Es gibt für ihn keinen Beweis des Daseins Gottes; denn, wenn es eine unmittelbare Wesenschauung gibt, dann ist offensichtlich jeder Gottesbeweis überflüssig. "Sobald der Gedanke: Wesen, Gott, als die höchste Schauung, als die höchste Grundidee, in unser Bewußtseyn eintritt, so liegt in ihm zunächst die Anerkenntniss, daß diese Schauung an sich selbst gewiß, daß sie die unbedingt gewisse Erkenntnis ist, welche keines Beweises fähig ist, oder vielmehr, keines Beweises bedarf, weil sie, über jeden Beweis erhaben ist, an sich selbst unmittelbar gewiß ist" (93).

Bei Krause ist also Wesen bzw. das Absolute, sowie bei Spinoza und Fichte (94), eigentlich gar kein Bewiesenes oder durch ein strenges Argumentieren Begründetes, sondern vielmehr die absolute Voraussetzung dafür, daß Beweisen und Begründen überhaupt möglich ist. Das, was alles erst begründet und rechtfertigt, ist Wesen bzw. das Absolute, das als solches keiner Begründung bedarf, weil es durch in und aus sich selbst ist. Somit hat

Krause zugleich das fundamentum inconcussum, den höchsten Grund alles Wissens als Prinzip der Wissenschaft gefunden. Die Wissensform dieses höchsten Prinzips, Wesens, ist "schlechthin, durchaus ersichtlich als die eine unbedingte Schauung, noch ohne und vor aller Gegenheit des Daß und des Warum" (95). Sie ist also kein verstandesmäßiges Erkennen oder ein gefühlmäßiges Erfassen, sondern ein unvermitteltes seherisches Ahnen Platonisch-Plotinischer Prägung, am nächsten mit der sogenannten "intellektuellen Anschauung" zu vergleichen, wie Krause selber behauptet: "Da nun Wesen im Geiste, und mit unbedingter Gewißheit geschaut wird, so nannten die Denker der vorigen Jahrhunderte und der Gegenwart die Wesenschauung auch: die intellectuale Anschauung, besser: die ingeistige Schauung, oder die Geistschauung, wohl auch: die absolute, unbedingte, Vernunftanschauung" (96).

Dieser Begriff der intellektuellen Anschauung ist gewiß nicht mit Kants "intellectus archetypus", d. h. jenem übersinnlichen Vermögen, dem Erkennen schlechthin, das nur dem unendlichen Urwesen, Gott, zugänglich ist, gleichzusetzen, aber auch nicht mit der intellektuellen Anschauung Fichtes, der sie wohl, im Gegensatz zu Kant, als ein übersinnliches Vermögen, das auf ein Noumenon gerichtet ist, bestimmt. Dieses ist aber nicht das Kantische Ding an sich, sondern vielmehr das absolute Ich. Das erstere ist ein übersinnliches Sein, das letztere eine übersinnliche Tätigkeit (97). Krauses Wesenschauung als intellektuelle Anschauung wäre am nächsten mit der Schellingschen (98) bzw. mit Spinozas dritter und höchster Erkenntnisgattung zu vergleichen, d. h. mit jener scientia intuitiva, die Jaspers so erörtert: "Der intellectus der dritten Erkenntnisgattung erkennt unmittelbar. Erst wenn wir eine Sache anschauen, ist sie uns gegenwärtig, sind wir gleichsam mit ihr vereinigt. Daher weist die ratio mit Schlüssen und Begründungen nur den Weg, der erst in der unmittelbaren Anschauung sein Ziel erreicht ... Diese Anschauung ist nicht die sinnliche Anschauung in Raum und Zeit, und ist nicht das Erlebnis in Gefühlen und Bewegungen des Gemüts, sondern eine unsinnliche, helle Anschauung in zeitloser Gegenwärtigkeit. ... Nun steht Spinoza im Zusammenhang der philosophischen Denker, die nicht etwa übersinnliche Erlebnisse kundgeben, sondern im Denken selber nicht die Leerheit der Abstraktionen erfahren, aber der allem vorhergehenden Wirklichkeit sich vergewissern, die ihrerseits erst Ursprung auch aller Realität ist, welche nur der sinnlichen Erfahrung zugänglich ist ... Es ist Spinozas Anliegen, die Quellen unserer Einsicht nicht zu verwechseln. Wir machen Erfahrung in der Welt der Realitäten ins Endlose, werden hier

nie fertig, bleiben stets in Bezügen, d. h. im 'Relativen'. Wir machen Erfahrung in der Wirklichkeit, stets ganz gegenwärtig, stehen in der Vollendung, bleiben im Selbstgegenwärtigen, Absoluten. Wenn diese letztere Erfahrung in die Zeit tritt, wird sie in Gedankenbewegungen expliziert, die ihren Sinn haben, dorthin zurückzuführen, woher sie kamen.
Diese höchste Erkenntnis ist Gotteserkenntnis, ist 'nicht als Folge aus etwas anderem, sondern unmittelbar'. Denn 'Gott ist die Ursache aller Erkenntnis, die allein durch sich selbst und durch nichts anderes erkannt wird'. Und 'wir sind von Natur aus so mit ihm vereinigt, daß wir ohne ihn nicht bestehen und begriffen werden können'" (99). In Einklang damit sagt Krause: "- Denn hätten wir nicht das Grundvermögen, Gott zu erkennen, so würde uns keine andere Schauung, auch die des Ich nicht, jemals zu dem Gedanken: Gott, verhelfen; die Selbstbeobachtung veranlaßte uns also bloß, unser Denken zu erheben, von unseren Augen den Schleier wegzunehmen, und den Nebel zu zerstreuen, so daß wir Gott auch als die Ursache der Erkenntnis anzuerkennen vermochten"(1oo).

Blickt man auf das Gesagte zurück, so kann man bei Krause folgendes Grundverfahren feststellen: Vom gemeinsamen Bewußtsein ausgehend, sucht Krause ein unerschütterliches Fundament für sein Wissenschaftssystem. Da er es in der Außenwelt nicht findet, fordert er auf, sich auf sich selbst zu besinnen. In der Selbstreflexion des Ich wird zwar eine unmittelbare und unbezweifelbare Gewißheit erreicht, noch nicht aber das unbedingte Fundament der Wissenschaft; darum fordert er weiter auf, bis zum höchsten Prinzip als Grund des Grundes aufzusteigen, Wesen bzw. Gott genannt. Das stimmt sehr genau mit der Grundstruktur der traditionellen Metaphysik überein, sowie W. Schulz sie im Anschluß an Heidegger kennzeichnet: "Die traditionelle Metaphysik ist also nach Heidegger durch ein Zweifaches gekennzeichnet, einmal dadurch, daß sie, wenn sie nach dem Seienden im Ganzen fragt, sofort ein zuhöchst Seiendes als Seinsträger ansetzt, und zweitens dadurch, daß der Methaphysiker sich auf dieses zuhöchst Seiende begründen und verlassen will. Was jeweilig innerhalb dieser traditionellen Metaphysik als das zuhöchst Seiende angesetzt wurde, das ist unterschiedlich. Aristoteles bestimmte als zuhöchst Seiendes den Gott, die moderne Metaphysik setzte an die Stelle Gottes den absoluten Geist und schließlich den Menschen. Diese Unterschiede mögen bedeutsam sein, aber ihrer Struktur nach geschieht in ihnen dasselbe: ein Seiendes wird gesucht, das gründend für alles andere ist" (1o1).

Krauses Wissenschaftssystem "Wesenlehre" steht also in der Tradition der Philosophie der Neuzeit, die als Metaphysik der Subjektivität gilt; denn sie geht, seit Descartes, bekanntlich von der Selbstreflexion des menschlichen Subjekts aus. Dieses sucht, sich selbst zu begründen, und gerade dadurch erfährt es zutiefst seine Endlichkeit, so daß zur Selbstbegründung und Selbsterkenntnis des Menschen notwendig die Macht und Erkenntnis eines unendlichen Seins bzw. Gottes erforderlich erscheinen (1o2).

7. Das Verhältnis des Ich und der Welt zu Wesen

Von der Wesenschauung ausgehend stellt Krause folgende Grundbehauptung auf: "Gott ist in sich die Welt als das Vereinganze aller in was immer für einer Hinsicht endlichen Wesen" (1o3). Gott ist also zunächst das allumfassende und alldurchdringende Prinzip des Weltganzen. Insofern stimmt Krause mit Spinozas Monismus überein, der ja Gott als die eine Substanz versteht, die aus sich ist und nur aus sich begriffen wird. Ursache ihrer selbst und zugleich Ursache aller anderen Dinge (substantia sive natura sive deus). Diese göttliche Substanz hat unendlich viele Attribute. Der Mensch kennt aber nur zwei: Denken und Ausdehnung. Doch darin geht Krause über Spinoza hinaus, indem er die Attribute der spiozistischen Substanz ablehnt, weil sie zum Dualismus führen und weil es "wissenschaftlich unbestimmt bleibt, ob die genannten beiden Attribute die erstwesenlichen, höchsten, und ob sie die höchsten vollständig seyen. Damit ist der Grundmangel verbunden, daß Wesen, oder Gott, nicht erkannt wird als Ureinheit der Wesenheit über der inneren Gegenheit des Denkens und der Ausdehnung, daß also in diesem Systeme der Gedanke Gottes als Urwesen fehlt" (1o4).

Bei aller inneren Beziehung und Verbundenheit von Gott und Welt, die Krause bejaht, möchte er aber keinesfalls die Selbständigkeit beider in einem aufgehen lassen; so unterscheidet er das Ganze als Ganzes von seinen Teilen und bezeichnet es als "urwesenlich". Auf Gott angewandt, heißt es: "Gott ist auch Urwesen, d. h. Gott als ganzes Wesen ist vor und über allem, was Gott in, unter und durch sich ist, vor und über der ganzen Welt und allen endlichen Vernunftwesen" (1o5). Demnach müssen zwei Behauptungen unterschieden werden: "Die Welt ist außer Gott, und die Welt ist außer Gott als Urwesen" (1o6). Der erste Satz ist für Krause "grundfalsch, weil außer Gott als dem Einen, selben, ganzen Wesen nichts denkbar ist". Der zweite Satz aber "sagt eine Grundwesenheit Gottes aus" (1o7). Darum ist es für Krause auch grundfalsch, zu behaupten: Gott ist die Welt, eine Grundwahr-

heit aber, zu sagen: "Gott ist in sich, unter sich und durch sich die Welt" (1o8).

Dementsprechend bestimmt Krause das Verhältnis des Ich zu Gott: "Denn, das Ich als ein endliches Wesen sich der Welt unterordnet, und da überhaupt alles Endliche als in Gott seyend anerkannt wird, so ist also auch gedacht, daß Gott in sich, und unter sich und durch sich auch ich und alle Ich, alle endlichen Vernunfwesen, ist, welche ich außer mir anerkenne; und da Gott auch anerkannt ist als der Grund der äußeren Natur, so wird Gott auch gedacht als der Grund der Vereinigung der Natur mit mir und mit andern endlichen Geistern, sowie auch der Vereinigung der endlichen Geister untereinander, auch mittels der Natur. Aber ich selbst, nebst allen Wesen der Welt, bin insofern außer Gott, als Gott Urwesen über mir und ihnen ist, nicht aber außer Gott als dem Einen, selben, ganzen Wesen; und insofern ist Gottes Wesenheit auch in uns, als wir in, unter und durch Gott sind" (1o9).

So wie das Gegründete nicht außerhalb seines Grundes bestehen kann, so können auch nicht Welt und Mensch außerhalb Gottes sein. Gott ist für sie als deren Grund schlechthin konstitutiv. Was außerhalb Gottes wäre, wäre selber nichts. Dennoch fallen für Krause Welt und Gott nicht in eins zusammen. So distanziert sich Krause von jeder Form von Pantheismus: "Der Pantheismus lehrt: 'Alles und Jedes ist Gott, und Gott ist nur der Inbegriff oder das Vereinganze, gleichsam das Aggregat oder das Product, von allen Wesen der Welt, mithin ist Gott selbst die Welt und Nichts als die Welt.' Hiervon aber zeigt sich in der Wesenschauung rein das Widerspiel; denn darin wird gefunden: Nichts ist Gott, als allein Gott; alles endliche ist zwar in Gott, aber von Gott wesenlich verschieden, und so, daß Gott nicht besteht aus dem Endlichen, welches Gott in sich ist. Es wird hier auch nicht gelehrt, daß Eins und All einerlei sey, daß Eins das All und All das Eins sey nach der Weise der Eleatischen Behauptung: ἓν καὶ πᾶν , insofern man diese Behauptung so auslegt, daß damit gelehrt werde, das Ein und das All seyen ganz das Gleiche, seyen gleichumfangige (reciproke) Gedanken; ... In der Wesenschauung nun wird gefunden, daß das Ein von dem All wesenlich verschieden ist, weil der Gedanke: All nach dem jetzigen Sprachgebrauche, schon der Gedanke der Vielheit, eines Vereinganzen, einer Totalität enthält. Da aber in der Wesenschauung auch dies gefunden wird, daß Wesen, als das Eine, auch an sich, oder in sich, unter sich und durch sich Alles, auch der Inbegriff aller Endlichen ist, so würde dieser Ein-

sicht gemäß der Ausspruch gethan werden müssen, daß das Eine in sich und durch sich auch das All sey, (ἓν ἐν αὐτῳ καὶ δι'αὐτον το πᾶν); und weil in der Wesenschauung erkannt wird, daß Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so könnte wohl die Wissenschaft Panentheismus genannt werden" (11o).

Wie Krause das Gott-Welt-Verhältnis eigentlich versteht, wird deutlich, wenn er weiter sagt: "Die Sätze, die ich vorhin ausgesprochen, daß Alles, auch der Geist, in Gott, finden sich auch bei den Vätern der christlichen Kirche ausdrücklich und ausführlich, so bei Augustinus: Deus est, supra quem, extra quem, et sine quo nihil est, sed sub quo, et cum quo omne est, quod vere est - Et omnia igitur sunt in ipso, et tamen ipse Deus omnium locus non est" (111). Damit befindet sich Krause innerhalb einer christlichen philosophischen Tradition und gleichzeitig im Zusammenhang mit der seit den Anfängen des abendländischen Denkens bestehenden Auffassung von der Immanenz der Welt in Gott. Denn dieser Gedanke ist kein originär christlicher. Eine solche Auffassung existiert schon seit den Vorsokratikern. Man spricht hier nicht nur von einem doppelten Sein der Dinge in einem ideal-urbildhaften Sein in ihrem Grund (Gott) und einem real-bildhaften, raumzeitlichen Sein (außerhalb Gottes), sondern auch von einem vollen Sein der Dinge in Gott. Die raumzeitliche Welt ist in Gott, und außerhalb Gottes vermag alles Seiende nicht zu sein. Und dennoch hebt das Insein der Welt in Gott nicht das Eigensein der Welt und des Menschen auf (112).

Über der menschlichen Subjektivität steht als deren Wesensgrund - in ordine essendi sowie ordine cognoscendi - Gott:"Und so wie ich erkenne, daß Gott Grund und Ursache meiner ganzen Wesenheit ist, so erkenne ich auch an, daß Gott Grund und Ursache ist meines Gottbewußtseyns, und meines Selbstbewußtseyns" (113). Nun, wenn alles in Gott ist und in Gott erkannt wird, dann ist, so meint Krause, die Gewißheit des Selbstbewußtseins eigentlich eine mittelbare, "indem sie begründet ist in Gott, durch Gott, und indem mein Selbstbewußtseyn nur dann vollwesenlich gefaßt wird, wenn ich Gott weiß, und wenn ich mein Selbstbewußtseyn meinem Bewußtseyn Gottes unterordne" (114). Erkenntnis, auch Selbsterkenntnis ist immer Erkenntnis in Gott. Das widerspricht dem in der Selbstschauung Ich gefundenen ursprünglichen Wissen nicht: "Ich finde also hierin keine Widerlegung Dessen, was in der Grundschauung: Ich, erfaßt wurde, sondern ich gewinne vielmehr dasselbe erst in seinem höhern Grunde als verklärt und zugleich als erkannt in seinem wesenlichen Verhältnisse" (115). Demnach muß das

oben in der Selbstgewißheit fundierte Wahrheitskriterium formuliert werden: "So wahr ich mir mein selbst bewußt bin, so wahr ich bin, so wahr ich lebe, so ist nun diese Form der Anerkenntnis des Endlichen in die unbedingte Form gesteigert: so wahr ich Gott erkenne, so wahr Gott ist, oder wie oft kurz gesagt wird: bei Gott" (116).

Gott zeigt sich also für Krause als das eigentliche absolute Wahrheitsfundament, als die höchste Voraussetzung des Wissens: Das Ich Krauses sieht sich, ebenso wie das des späteren Fichte (117), in seiner immanenten Selbstreflexion genötigt, den Grund seines Daseins und Wissens nicht in sich selbst, sondern in der Anerkennung eines absoluten Seins zu finden.

8. Eigenschaften bzw. Grundwesenheiten des Ich: die Kategorien

In der Grundwesenschauung findet sich das Ich an sich als ein Wesen, nicht als eine Eigenschaft an oder in einem anderen Wesen. Das Ich "ist selbst, was es ist" (118). Es geht in Wesen nicht auf, sondern es bewahrt vielmehr seine Selbständigkeit im Wesen. So ist das Ich auch kein "Vereinganzes aus allerlei Theilen", sondern eine ursprüngliche Substantialität (Wesenheit) und Einheit. Daraus folgt zugleich, "daß das Ich ein selbes ist, - dasselbe Ich, das selbständige Ich, und daß das Ich das ganze Ich ist" (119). Diese Eigenschaften - Einheit, Selbstheit und Ganzheit - sind für Krause Grundwesenheiten, die weiter nicht zurückführbar oder erklärbar sind, nämlich Kategorien. Sofern die Einheit über der Selbheit und Ganzheit steht, bildet sie die Ureinheit der Wesenheit, "die Wesenheit-Ureinheit" (12o). Damit ist beantwortet, was das Ich ist. Es fragt sich weiter, wie das Ich ist, "oder welches ist die Form, wonach das Ich gedacht wird"? So lautet die Antwort: "Es setzt sich, es findet sich gesetzt (ponirt), und um dieses mit einem reinen, dem Sprachgebrauch gemäßen Worte zu bezeichnen, kann gesagt werden: das Ich hat Satzheit (es ist positiv, thetisch)" (121). An der Satzheit unterscheidet Krause zwei weitere Grundwesenheiten: "Die erste ist: daß das, überhaupt als satziges Wesen, und insbesondere auch als sich setzendes Wesen, auf sich selbst gerichtet ist, - sich zu sich selbst bezieht; - daß also dem Ich zukomme Richtheit oder Bezugheit zu sich selbst" (122). Indem das Ich als sich selbst setzendes Wesen sich zu sich selbst verhält, "findet es auch, daß es sich selbst befaßt, sich selbst enthält oder daß es sich selbst umfängt, sich in sich selbst begreift; rein ausgedrückt: daß es Faßheit hat" (123).

Richtheit und Faßheit finden sich am Ich als entgegengesetzt zugleich vereint, so daß hier auch eine Übereinheit über beiden waltet, nämlich die Ursatzheit der Urformheit. Es folgt weiter die Grundwesenheit, die die Form der Form, das Wie des Wie bestimmt. Wenn man fragt: "wie setze ich mich? dann finde ich: so, daß ich bejahig bin...." (124). Die Form der Wesenheit nennt Krause "Seyn oder Dasein. Das Ich ist, das Ich ist da, heißt: satzige (gesetzte) Wesenheit des Ich" (125). Zunächst findet sich das Ich unbedingt daseyend; dabei aber sind vier besondere Daseynheiten, Seynarten (Modalitäten) zu unterscheiden, nämlich die wirkliche, die zeitliche, die ewige und die zeitewige (126). Kategorien sind also für Krause zunächst Grundeigenschaften des Subjekts, die aus der Selbstschauung deduktiv abgeleitet werden. Später wird sich zeigen, welches das eigentliche Fundament dieser Kategorien ist.

9. Analytische Erkenntnis- und Wissenschaftslehre

Als Überleitung zum synthetischen Hauptteil stellt sich Krause wieder die Frage nach der Möglichkeit und Struktur der Wissenschaft und gliedert sie in zwei Teile: die subjektive Wissenschaftslehre, auch Methodenlehre oder subjektives Organon genannt, und die objektive Wissenschaftslehre, die den Entwurf der Wissenschaft nach ihren Grundgesetzen darlegt; so heißt sie auch Architektonik oder objektives Organon (127).

a)Subjektive Wissenschaftslehre

aa) Das Gesetz des Denkens

Gesetz ist für Krause "das unänderlich Bleibende an einer Reihe des veränderlichen Mannigfaltigen; das Gesetz des Denkens mithin ist die bleibende Wesenheit des Denkens selbst, wonach es bei aller änderlichen Bestimmtheit des bestimmten Denkens, stets dasselbe ist" (128). Da bei Krause Wesen bzw. Gott als Prinzip alles in sich birgt, was Mannigfaltiges und Verschiedenes ist, so ist hier mitenthalten, "daß Wesen selbst oder Gott, in allem Erkennen das Bleibende, Unänderliche, Gemeinsame ist" (129). Daher ist das Gesetz des Denkens und Erkennens das Gesetz des Wesens selbst. Anders ausgedrückt: "Das bleibende, unänderliche Eine in Erkennen und Denken ist Wesen, Gott, als das bleibende, unänderliche Eine selbst" (13o). Dieses eine Denkgesetz enthält in sich seiner Struktur nach eine Reihe von teilweisen Denkgesetzen, nämlich "daß das Gedachte gedacht werde nach seiner Wesenheit, Urwesenheit, Selbheit, Ganzheit, Vereinwesenheit" (131). Da, nach dem Gesagten, das Ich Wesen und alles Endliche als gesetzt ("satzig") denkt, "demnach ist das eine Denkgesetz auch das Denkgesetz

der Satzheit" (132). Das besagt zugleich das Denkgesetz der Gegensatzheit (Antithesis) und der Vereinsatzheit (Synthesis), in der die Entgegengesetzten als solche zusammenbestehen, z. B. Leib und Geist als Mensch vereint (133).

Da die "satzige Wesenheit", wie oben gesagt, Seinheit ist, so ist dann die Wesenheit in der Seinheit mit der Satzheit vereint. Wesen selbst als gesetzte Wesenheit, d. h. als Seinheit ist demnach das seiende Wesen. Die in dem einen Denkgesetz enthaltenen Denkgesetze stellt Krause schematisch so auf:

Wesenheit	Satzheit	Seynheit
Urwesenheit	(Thesis)	urwesenliche Seynheit
Selbheit, Ganzheit	Gegensatzheit	ewigwesenliche Seynheit
Selbvereinganzheit	(Antithesis)	zeitlichwesenliche Seynheit
	Vereinsatzheit	zeitewigwesenliche Seynheit (134)
	(Synthesis)	

Wenn ein Gegenstand nach diesen Grundwesenheiten durchdacht ist, erst dann "hat man ihn vollwesenlich durchdacht" (135). Damit hat Krause seine Kategorienlehre nur insofern ausgeführt, als die analytische Erkenntnis reicht. Im synthetischen Lehrgang wird sie vollends entfaltet werden. Man stellt hier aber bereits zur Genüge fest, daß Krause den Fichtesch-Hegelschen dialektischen Dreischritt deutlich vor Augen hat. Er sucht nach einer Synthese des Entgegengesetzten, indem er aufzeigt, daß es unmöglich ist, bei der Setzung allein oder bei der Entgegensetzung allein stehen zu bleiben. Es muß eine Vereinigung stattfinden, die stets über das Entgegengesetzte übergreift, so daß aller Unterscheidung und Gegensatz eine Ureinheit zugrunde liegt, die Übergegensätzlichkeit, aber keine starre Identität besagt.

Als die Wissenschaft des Erkennens und Denkens ist die Logik für Krause keineswegs eine nur formale Wissenschaft, "die man für sich selbst ausbilden könne, ohne daß man dabei Rücksicht nehme auf das zu Erkennende als den Gegenstand und Inhalt des Denkens". Bereits im Jahr 1803 stellte Krause der sogenannten formalen Logik die analytische entgegen (136), deren Grundlage in der schon dargestellten analytischen Betrachtung zu finden ist: "Der erste Anfang der Logik wird in der aufsteigenden Selbstbeobachtung nothwendig gefunden, wenn das sich selbst betrachtende Ich seine innere Tätigkeit zum Gegenstande nimmt, und darin als einer eigenen besonderen Tätigkeit auch der Schautätigkeit im Denken inne wird, und

so auch in sich das Schaun, nach allen seinen Arten und Stufen des Wissens, Ahnens, Meinens, Vermuthens, als einen bleibenden inneren, durchs Denken ständig bestimmten Zustand findet. An eben dieser Stelle haben auch wir den ersten Grund der Schaulehre gelegt und viele Grundwahrheiten davon erkannt, noch wir selbige als besondere, selbständige Wissenschaft ins Auge fassten, bis wir zuhöchst in dem Wesenschauun zum ganzen Schauun des Schauens, mithin zugleich zum Prinzip der Schaulehre gelangten.
Die zweite Stelle, wo die Schaulehre in dem werdenden Wissenschaftbau hervortritt, und zwar schon als besondere, einzelne, aber im ganzen als untergeordneter Theil erkannte, Wissenschaft gebildet wird, ist eben hier, wo selbige als Theil der wesenlichen Aufgabe erscheint, sich zu dem innern Ausbau der Wissenschaft innerlich im Geiste geschickt zu machen. Hier ist es aber nur möglich, diese Wissenschaft durch Fortsetzen der innern Selbstbeobachtung als innere Wahrnehmung weiterzubilden, und diese Weiterbildung zu leisten durch Beziehung zu der im Allgemeinen anerkannten Wesenschauung, als zu dem allgemeinen Princip der Wissenschaft; und dann das Gefundene eben danach, als nach seiner Grundidee, zu würdigen. Auch betrachten wir hier nur das Schaun des endlichen Geistes zum Behuf der unternommenen Wissenschaftbildung. - Aber die höhere, und erst-wesenliche Vollendung erwartet die Schaulehre erst als Theil der Grundwissenschaft" (137). Erst im synthetischen Teil wird die Logik vollständig entwickelt werden. Die Logik steht also bei Krause in innerer Verbindung mit dem Gesamtbau der Wissenschaft; sie kann demnach nicht als eine selbständige Wissenschaft aufgezeigt werden. Diese Verbundenheit der Logik mit dem Gesamtbau der Wissenschaft und die sich daraus ergebenden Unterschiede zu Kant, Fichte und Hegel hat Lindemann herausgestellt: "Ebenso zeigte Krause schon 1802, daß die Logik nur in und durch die gesamte Philosophie auf ihrer höheren Grundlage vollendet werden könne, und daß das Gesetz des Denkens das auf das Denken angewandte Gesetz der Wesen sei und Wesenheit selbst sei. Auch setzt Krause, nicht wie Kant und Fichte für den Anfang der Wissenschaft schon die formale Logik voraus. Die Vernachlässigung der Mathematik und Logik bei Kant, Fichte und von Schelling erkannte er als einen Hauptgrund, weshalb Metaphysik und Naturphilosophie nicht bereits in reicherer und schönerer Construction gedeihen konnten. Auch von Hegel unterscheidet sich Krause dadurch, daß er die Logik als einen untergeordneten Theil der Metaphysik entwickelt, und nicht wie jener die Wissenschaftforschung und Wissenschaftbildung mit der Logik beginnt, noch weniger diese mit der Metaphysik selbst verwechselt" (138).

bb) Grundoperationen des Denkens

Da in jedem Erkennen das Erkannte als Selbständiges (selbwesenliches) mit dem Erkennenden vereint ist, "folglich ist die Selbheit oder Selbwesenheit das Erste, was an allem zu Erkennenden erfaßt werden muß" (139). Das Denken ist also "ursprünglich ein Selbschauen, d. i., ein selbwesenliches Schaun einer Selbwesenlichen" (14o). Daher verwendet Krause dafür die eigene Wortbildung "Selbschauniß" und lehnt den Terminus "Begriff" als einseitig und mißverständlich ab (141). Nach dem oben Gesagten ist aber der eine, selbe und ganze Gegenstand des Selbschauens im Grund nicht das Selbst, sondern Wesen. "So ist es ein unbedingtes unendliches Selbschauniß. - an sich nur das Eine: Wesen" (142).

Ferner bestimmt Krause das "Wesenliche" näher nach der "Bezugheit" und "Verhaltheit". Wenn man Wesen denkt, so denkt man auch, daß Wesen sich zu sich selbst bezieht. Die oberste Schauung dieser Art ist dann "Wesen zu Wesen oder Gott zu Gott". Sofern man in diesem Gedanken auch die "Daseynheit" (143) schaut, wird die oberste Schauung so ausgedrückt: "Gott ist Gott, oder Wesen ist Wesen" (144). Ebenso findet sich das Ich in Selbstbezug zu sich selbst, daher auch die Schauung: "Ich zu Ich, oder der Daseynheit nach ausgedrückt: Ich bin Ich" (145). Und da demzufolge alles Denkbare zu sich selbst bezogen ist, so erkennt man hiermit die Schauung des allgemeinen Verhältnisses: "Wesenliches zu Wesenlichem, oder wie man es gewöhnlich ausdrückt: "A ist gleich A, oder A=A" (146).

Das Setzen von A als A gibt es also letzlich nicht, weil es ein setzendes Ich gibt, sondern weil Wesen sich als Wesen setzt. D. h., die innere Beziehung, die Wesen zu sich selbst hat, ist gerade der Grund, aus dem jede Identität möglich ist. Insofern unterscheidet sich Krause methodisch und inhaltlich von Fichtes "Grundlage der W.-L.", der aus der Erfahrungstatsache anerkannten Urteils das Einzelne und zufällige aufsteigend absondert, um das Allgemeine und Notwendige erscheinen zu lassen. So findet er diereine Tatsache des Wissens im Idetitätsurteil "A=A". Der Urteilsakt des Identifizierens setzt aber die Einheit des Bewußtseins voraus. Das ursprüngliche, alles übrige ermöglichende Wissen muß daher die Identität des Bewußtseins mit sich selbst sein. So bezeichnet Fichte das Urteil "Ich bin Ich" als den höchsten Grundsatz alles Wissens,das den Identitätssatz "A=A" begründet. Identität kann aber bei Krause nicht einfach vom sich wissenden Ich her erklärt werden, sondern nur insofern man von einem al-

les übergreifenden Horizont (Wesen) ausgeht (147).

Aber nicht nur die Identität, auch die Nichtidentität ("Anderheit", "Entgegengesetzheit") ist für Krause eine Wesenheit (148).

Die zweite Grundoperation des Denkens ist das Urteilen. Das hängt bei Krause nicht mit Teilen, sondern mit Erteilen zusammen (149). Allerdings ist im Denken immer eine Unterscheidung gegeben, wenn geurteilt wird. Aber nicht diese Unterscheidung ist für Krause das Wesentliche des urteilenden Denkens, sondern die Beziehung,die"Verhaltheit". Daher ist es für Krause passender, diese Operation "Verhaltschaun" zu nennen (15o). Nach einem kombinatorischen Schema versucht Krause, alle unter einer bestimmten Hinsicht möglichen Fälle des Urteils zu erschöpfen und, ähnlich wie Kant, in analytische und synthetische einzuteilen (151).

Da alles Urteilen schon Selbstschauen voraussetzt, kann also das Prinzip der Wissenschaft nicht ein Urteil sein, sondern, wie schon ausgeführt, nur die Wesenschauung. Das eine Urteil, in dem alle anderen enthalten und gegeben sind, ist daher Wesen zu Wesen: "Alle gedenklichen Urteile sind in dem Einen Wesenurtheile als ein Gliedbau oder Organismus enthalten, und es ist eine wesenliche Aufgabe der Wissenschaft, den Gliedbau oder das System der in dem Einen Grundurtheile enthaltenen theilweisen (particularen) Grundurtheile (Theilgrundurtheile) wissenschaftlich zu entfalten" (152). Das wird erst im synthetischen Lehrgang entwickelt. Dennoch versucht Krause schon hier, als Anleitung den Gliedbau darzustellen: "Wesen ist Wesen; Wesen ist Wesenheit; Wesen ist Einheit, - ist Eines; Wesen ist Ureinheit, ist Ureines; Wesen ist Selbheit, das Selbe; Wesen ist Ganzheit, das Ganze; usw.; und gegenseitig: Wesenheit ist an Wesen; Einheit ist an Wesen usf.; Weiter, indem die Grundwesenheiten zu den Grundwesenheiten bezogen werden: Wesenheit ist Einheit; Wesenheit ist Ureinheit, Selbheit, Ganzheit, Vereinheit. Und Gegenseitig die Reihe: Einheit ist eine Wesenheit; Ureinheit ist eine Wesenheit; Selbheit ist eine Wesenheit; usw. Diese Reihen von Grundurtheilen, welche die Wissenschaft zu entwickeln hat, gilt auch für alle endlichen Dinge, z. B. vom Ich, indem geurtheilt wird: Ich bin Ich; Ich bin ein Wesen; ich bin (habe) Einheit; ich bin (habe) Selbheit; usw." (153). Von daher gesehen sind für Krause die Kategorien Kants als mangelhaft abzutun, "weil er sie bloß aus den unvollständigen und ungeordneten Formen der Urtheile, wie sie die noch unvollkommene formale Logik darbot, ableitete" (154).

Da nun jedes Verhältnis ("Verhaltheit") eine Einheit für sich, ein Selbständiges ("Selbwesenliches") bildet, so besteht die dritte Operation des Denkens darin, "das Verhältnis der Verhältnisse des Selbwesenlichen zu erkennen, oder die Verhältnisse des Urtheils zu erkennen, oder über die Urtheile zu urtheilen" (155). Die Vielfalt des Verhältnisses der Verhältnisse zeigt sich in den verschiedenen Konjunktionen. In der bisherigen Logik wurde diese Grundoperation, so behauptet Krause, nicht organisch entwickelt, sondern nur das Verhältnis von Grund und Folge abgehandelt. Fragt man weiter, unter welchen Bedingungen dieses Verhältnis zwischen Urteilen stattfinden kann, so antwortet Krause: "Nur sofern die Glieder der Urtheile aneinander oder ineinander sind ... es müssen die Glieder an und ineinander schließen, weil schließen wesenlich vereinigen heißt. Daher kann auch gesagt werden: diese Theiloperation sey ein Schließen, eigentlich: ein Erkennen, daß die Urtheile, die sich gegeneinander als Grund und Folge verhalten, in ihren Gliedern zusammenschließen" (156).

Diese Grundoperationen des Denkens sind für Krause "die grundwesenlichen Formen aller Wissenschaftbildung: Weil das Princip, die Wesenschauung, an sich betrachtet, in Ansehung ihres Inhaltes das Wesenschauniß, das ist, das Eine und ganze Selbschauniß ist; und Alles, was das Princip an und in sich weset und ist, erkannt werden muß in seiner Verhaltheit zu dem Princip und zu allem andern bestimmten an und in dem Principe Wesenden und Seyenden, folglich in Form des Urtheils, und dann auch erkannt werden muß, wie es in seinem Grunde ist, also in Form des Schlusses ... Und insofern ist es wahr, daß die Wissenschaft ein organisch fortschreitendes Ganzes ist von Selbschaunissen, Urtheilen und Schlüssen" (157).

cc) Grundfunktionen des Denkens

Da, wie schon ausgeführt, alles menschliche Erkennen an sich das Erkennen des einen unendlichen, unbedingten Wesens ist und darin erst das Erkennen endlicher Wesen, so ist auch das Hinschauen als erste Grundfunktion des Denkens im Grunde auf Gott hin gerichtet. Freilich bestreitet Krause nicht, daß der Mensch sich selbst erkennt, ohne dazu des Gedankens Gott zu bedürfen, und daß Wissenschaften ausgebildet werden können, ohne das Prinzip ausdrücklich zu berücksichtigen. Da aber alle besonderen Gegenstände einzelner Wissenschaften im Prinzip enthalten sind, so ist für Krause nicht weniger gewiß, daß alle besonderen Wissenschaften in Wesenschauung begründet sind. Das herauszustellen ist die Aufgabe der nächsten Grundfunktion des Denkens, nämlich des "Determinirens" (Weiterbestimmens) der menschli-

chen Erkenntnis, d. h., "Gott und die Welt in Bestimmtheit zu erkennen" (158). Jedoch bemerkt Krause, wie das Erschauen Gottes durch den menschlichen Geist einerseits "ganz wesenlich, vollkommen ist", zum anderen "nie zu vollenden" ist, "mangelhaft" bleibt (159). "Denn unbedingt wesenlich ist unser Erschauen Wesens in der Einen, selben und ganzen Wesenschauung: Dazu kann nichts Äußeres kommen, über diese Schauung können wir uns nicht erheben, sie ist ganz, sie ist selbst unbedingt an sich selbst, sie ist unbedingt Eine ... Sehen wir aber auf die innere Ausführung dieser Erkenntnis hin, so zeigt sie sich als eine nie zu vollendende Aufgabe, und unser Erschauen wird dann nicht nur überhaupt darin als vollendet gefunden, daß wir unendlich vieles noch gar nicht erschauen, sondern es zeigt sich auch jederzeit als in Ansehung dessen, was wir erschauen, theilweis mangelhaft" (16o).

Um diese Aufgabe zu bewältigen, versucht Krause die Grundrichtungen des Determinierens weiter zu kennzeichen, "nach welchen hin der endliche Geist bestrebt seyn soll, seine Erkenntnis der Wahrheit gesetzmäßig weiterzubestimmen" (161). So gliedert Krause das Determinieren in drei Teilfunktionen: Die erste verfährt vom Ganzen in die Teile, vom Unbedingten zum Bedingten. Sie heißt Ableitung oder Deduktion. Die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Deduktion beruht in der Erkenntnis des Prinzips und in dessen Grundwesenheiten, bzw. Kategorien. Es wird nicht aus dem Prinzip, sondern "in dem Prinzip bewiesen" (162). Da die Deduktion nur gemäß den Kategorien, "indem die Kategorien auf alles Denkbare wohlgeordnet angewandt werden" (163), zustande kommt, dienen sie als Gliedbaugesetze der Wissenschaft. In Kants synthetischen Prinzipien a priori sieht Krause diese obersten Grundsätze der Wissenschaft zum ersten Mal aufgestellt.

Die deduktive Erkenntnis ist für Krause zwar "in sich selbst gewiß"; gleichwohl ist aber notwendig, "einen jeden Gegenstand der Forschung rein an ihm selbst zu schauen, unmittelbar, wie er selbst dem Geist gegenwärtig ist, wie er sich als an sich selbst wesend und seiend darstellt" (164). Das Licht zum Beispiel muß unmittelbar geschaut werden. Keine Deduktion könnte je die Empfindung des Lichtes hervorbringen. Dennoch hat die Deduktion bei Krause Priorität. "Denn da alle Wesen und Wesenheiten gemäß der Wesenheit Wesens an, oder in und unter Wesen enthalten sind ..., so muß auch die zeitliche Entfaltung der Wissenschaft diese grundwesenliche, ewige Ordnung der Wesen und der Wesenheiten nachahmen" (165). Die Verbindung von Deduktion und Intuition vollendet erst die Erkenntnis. So ergibt

sich die dritte Teilverrichtung des Determinierens, nämlich die Konstruktion ("Schauvereinbildung").

Deduktion, Induktion und Konstruktion bilden also einen inneren Zusammenhang. So versucht Krause die Wissenschaft durch die stetige Weiterentwicklung dieser Funktionen zu entfalten, wie es sich später zeigen wird.

b) Objektive Wissenschaftslehre - Architektonik

Es geht hier Krause, wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft, um das Erforschen der Gesetze des Gliedbaues der Wissenschaft und darum, so den umfassenden Plan und Entwurf des ganzen Wissenschaftssystems zustande zu bringen. Ausgangspunkt ist der Grundsatz "Wesen ist Eines, Selbes, Ganzes; mithin ist die Wissenschaft ebenfalls, eine selbe, eine ganze" (166). Und da alles einen Organismus der Wesen in Wesen bildet, so ist auch "die Wissenschaft ein Gliedbau der Erkenntnisse in der Einen Grunderkenntnis, in der Einen Wesenschauung: denn nur dann ist die Wissenschaft wahr, wenn sie als Erkenntnis dem zu Erkennenden gemäß ist" (167).

Demnach stellt Krause folgende übersichtliche Tafel auf (168).

Die Wissenschaft erkennt:

Wesen:	nach der Wesenheit:	Formwesenheit:
Urwesen	Urwesenheit	(Ganzheit)
Geistwesen (Vernunft)	Selbwesenheit	Urfaßheit
Leibwesen (Natur)	Ganzwesenheit	Richtsatzheit
Geistvereinwesen	Vereinwesenheit	Faßsatzheit
(Menschheit)		Richtvereinfaß-Satzheit

Seynheit.	in Erkennheit:
Urseynheit	Urerkennheit
(urwesenliche Seynheit)	überbegriffliche und übersinnliche Erk.
Ewigseynheit,	ewigwesenliche Erk. (begriffliche Erk.)
Zeitlichseynheit	zeitlichwesenliche Erk. (sinnliche Erk.)
Ewigvereinzeitlich-Seynheit	ewigvereinzeitliche Erk. (ideal-reale Erk.)
(Vereinseynheit)	

Krause faßt den Grundbegriff der Architektonik so zusammen: "Die Wissenschaft ist der Gliedbau der Erkenntnis als innerer Gestaltung des Wesenschauens; nach dem Inhalt ist die Wissenschaft Erkenntnis Gottes, und aller Wesen als in mit und durch Gott; also Erkenntnis Gottes als Urwesens, dann als Geistwesens oder der Vernunft, des Leibwesens oder der Natur, dann des Vereinwesens Beider unter sich, und mit Gott als Urwesen, und darin auch der Menschheit. Nach der Erkenntnisquelle ist die Wissenschaft geschöpft theils aus ingeistlicher Schauung, theils aus Schauung, welche

dem Geiste von außen mitgetheilt wird ... nach der Erkenntnisart aber ist die Wissenschaft die Eine unbedingte und ungetheilte Wesenschauung selbst: darin das urwesenliche Schaun, das ewig-wesenliche oder begriffliche Schaun und das Vereinschaun aller dieser Einzelarten der Erkenntnis" (169).

B) Synthetisch-objektiver bzw. deduktiv-absteigender Lehrgang - Absolut-organische Wissenschaft

Wie bereits betont, bildet die Wissenschaft bei Krause eine organisch-systematische, harmonische Einheit, die nur methodisch oder, wie Krause sagt, wegen der Endlichkeit des menschlichen Geistes in zwei Teile gegliedert wird. So sind beide Lehrgänge keine selbständigen Größen, sondern ein aufeinander bezogenes Ganzes. Der synthetische Lehrgang nimmt den analytischen in sich auf, gestaltet also die Wissenschaft vollends durch.Daher nennt Krause diesen Teil auch den Organismus, das System der absolut-organischen Wissenschaft; "absolut, weil die Wesenschauung selbst unbedingt, und vor und über aller und jeder Entgegensetzung ist, also auch vor und über der Entgegensetzung des Unendlichen und des Endlichen, des Unbedingten und des Bedingten, des Erkennenden und des Erkannten, des Objektes und des Subjektes, weil ja Wesen in sich auch das Erkennende ist, und auch der erkennende endliche Geist, unter und durch Wesen seyend und erkennend gedacht wird" (169 a). Wesen als der Erklärungsgrund aller Dinge, über allen Differenzen und Gegensätzen, stimmt weitgehend mit dem Schellingschen Absoluten als höchster Indifferenz überein, wie Krause selber in seiner Auseinandersetzung mit Schelling anerkennt (17o). Diese erste gegensatzlose Einheit "Wesen", das jedoch keine starre tote Identität besagt, ist das alleinige Prinzip der absolut-organischen Wissenschaft; absolut-organisch, "weil gedacht wird, daß alles Unterscheidbare, Bestimmte, in irgend einer Hinsicht Endliche, gemäß der Wesenheit Wesens in, mit und durch Wesen ist" (171).

Ferner nennt Krause diesen Lehrgang auch synthetisch-deduktiv; "synthetisch, im Sinne der griechischen Philosophen und Mathematiker, worunter gedacht wird, daß alles Bestimmte miteinander in und durch das Eine Ganze gesetzt, erkannt werde; deductiv, in dem Sinne der Deduction, der neulich erklärt worden ist, wonach ableiten oder deductiren heißt, den Gegenstand seiner ganzen Wesenheit nach als in Wesen enthalten und als durch Wesen bestimmt, erkennen" (172). Damit ist aber nicht gesagt, "daß die Wissenschaft, die in der Wesenschauung gestaltet wird, lediglich synthetisch-deductiv wäre; denn sie umfaßt auch die Selbeigenschauung, die Induction, und die Vereinbildung, die Construction" (173).

1.) Die Grundwissenschaft

Da Wesen der Grund des Grundes ist, so gilt die Wissenschaft, die Wesen als solches betrachtet, als "Grundwissenschaft". In ihr müssen demzufolge alle anderen Wissenschaften ihren Grund haben; "denn in ihr sind die Keime (Keimlinge, Embryone) aller Einzelwissenschaften in-enthalten, involviert. Daher kann der Wissenschaftgliedbau Involutionssystem oder Infaltungsgliedbau genannt werden. Nach einer anderen Hinsicht ist er auch ein Evolutionssystem oder ein Entwicklungsgliedbau" (174), in dem Gott das Wesen ist, welches, wie E. Zeller erläutert, "alles wesenhafte Sein nicht bloß hervorbringt, sondern substantiell in sich befaßt. Er ist an sich 'Orwesen', das 'ungegenheitliche' Wesen, die gegensatzlose Einheit alles Seins, die absolute Identität. Er ist aber andererseits als Urwesen (oder 'Wesen-als-Urwesen') außer und über der Welt, während er zugleich als Wesen die Welt in sich hat: jenes, weil er unbedingt ist, die Welt der Inbegriff des Bedingten, dieses, weil Gott nicht als unendlich gedacht würde, wenn irgend etwas außer ihm wäre. So wenig daher Gott die Welt, oder die Welt Gott ist, so unterscheiden sie sich doch nur so, daß die Wesenheit Gottes die ganze Wesenheit ist, die der Welt nicht die ganze" (175).

Nach einem System von Axiomen (Lehrsätzen) versucht Krause ableitend die Grundwissenschaft in vier "Theilwesenschauungen" zu entwickeln.

a) Erste "Theilwesenschauung". Wesen an sich - Seine Eigenschaften

Die Betrachtung des Wesens fragt zunächst, was Wesen an sich ist, und antwortet mit dem schon dargestellten Wesenurteil: "Wesen ist Wesen, oder Gott ist Gott" (176) (1. Lehrsatz). Damit ist, wie gesagt, nicht nur die Existenz, sondern auch die Beziehung "Wesen zu Wesen", oder genauer ausgedrückt: "Wesen weset Wesen" ausgesprochen (177). Hier gründen alle Urteile, auch die nichtidentischen (178). An Wesen unterscheidet Krause die Wesenheit. Wesen ist Wesenheit (2. Lehrsatz). An der Wesenheit Wesens wird die Einheit unterschieden ("Wesenheiteinheit") (3. Lehrsatz); und in der Einheit die Selbheit und die Ganzheit. Darunter versteht Krause eigentlich Unbedingtheit und Unendlichkeit bzw. Identität und Totalität (179). Über die Selbheit und Ganzheit hinaus unterscheidet Krause an der "Wesenheiteinheit" noch die Einheit der Wesenheit selbst: "indem wir erkennen, daß die Wesenheiteinheit über diesen beiden unterschiedenen Grundwesenheiten ist, und indem wir zugleich erkennen, daß die Wesenheiteinheit nicht etwa zusammengesetzt ist aus der Selbheit und der Satzheit, sondern auch über

ihnen ist" (18o). Krause bezeichnet dieses "Übere" oder Obere mit der Vorsilbe "Ur"; so heißt es im 5. Lehrsatz, "daß die Wesenheiteinheit in der Unterscheidung von der Selbheit und der Ganzheit, die Ureinheit der Wesenheit ist, die Wesenheitureinheit" (181).

Bezieht man die Selbheit zur Ganzheit, so findet man, "daß beide auch aneinander sind, das ist, daß die Selbheit ganz ist, und die Ganzheit selb ist ... Werden nun diese beiden Theilschauungen zu Wesen selbst bezogen, so ergeben sich die Theilschauungen: Wesen ist die ganze Selbheit, und: Wesen ist die selbe Ganzheit" (6. Lehrsatz) (182). Diese Grundwesenheiten sind wiederum auf die Ureinheit zu beziehen. "Und in dieser Hinsicht schauen wir, daß die Ureinheit sowohl mit der Selbheit zugleich vereint ist, als auch mit der Ganzheit; das ist,wir schauen die Urvereinwesenheit, und zwar die Urselb-Vereinwesenheit, und die Urganz-Vereinwesenheit" (182 a).

An der Wesenheiteinheit unterscheidet Krause nun "das Wie oder die Form, wonach die Wesenheit ist" (183) (7. Lehrsatz). Eine Definition dieser und aller anderen Grundwesenheiten ist deswegen unmöglich, weil diese die letzten, weiter nicht zurückführbaren Bestimmungen bzw. Kategorien Wesens sind. Es gibt also kein Höheres, worin diese Wesenheiten definiert werden könnten.

Da die Wesenheit, wie dargestellt, "satzig" (gesetzt, positiv) ist, so heißt dies auf Gott übertragen: "Gott ist das eine satzige Wesen, ...: Gott ist das Eine Gesetzte, Positive; daher gilt auch: die Form der göttlichen Wesenheit ist unbedingte, unendliche Satzheit" (184). Da die Satzheit Einheit ist, so ist Gott "Ein Wesen der Zahl nach, das Eine Satzige, Das Eine Positive" (185).

An der Satzheit unterscheidet Krause weiter die Richtheit (Bezugheit) und die Faßheit. Beide sind aneinander geordnet und wiederum miteinander zu der Satzheit vereint, aber so,daß die Satzheiteinheit über diese an ihr unterschiedenen Formwesenheiten besteht als Satzureinheit (1o. Lehrsatz) (186).

Da die "satzige" bzw. die gesetzte Wesenheit die Seynheit ist, so kann Krause sagen: "Wesen ist das Seyn, Wesen ist das Seyende, auch: Wesen ist die Seynheit und die Daseynheit" (187). Betrachtet man die Seynheit, wie die Satzheit und Wesenheit betrachtet wurden, so findet man, "daß die

Seynheit auch Einheit, Eine Seynheit ist, das ist: die Zahleinheit an der Wesenheiteinheit geschauet im Vereine. Demnach gilt die allgemeine Behauptung: Gott ist das Eine Seyn, Gott ist das Eine Seyende, oder: Wesen ist Seynheiteinheit" (12. Lehrsatz) (188). Daraus ergibt sich die wesentliche Folge, "daß der Gedanke der Seynheit oder Daseynheit Wesens erst ein an der Wesenheit unterschiedener Gedanke ist. Denn das Seyn ist nicht die eine ganze Wesenheit selbst, sondern nur die Wesenheit als satzige Wesenheit. Wer demnach die Wesenheit Wesens schauet, und sein Denken in selbiger vertieft, der findet, daß Wesens Wesenheit auch dessen Seynheit ist; mit gewöhnlichen Worten: Daß Gott da ist. Daraus folgt mithin, daß das Daseyn Gottes nicht noch etwas Besonderes ist neben der Wesenheit Gottes, als könnte man sich die Wesenheit Gottes denken, aber ohne die Daseynheit. Dies ist unmöglich, weil die Seynheit an der Wesenheit ist, also nur mit der Wesenheit selbst gedacht wird" (188a). So bestätigt Krause deduktiv-synthetisch die oben induktiv-analytisch dargelegte Auffassung, daß die Wesenheit Wesens ohne die Seynheit ein Selbstwiderspruch ist. Das, so sagt Krause, sei auch die Auffassung Anselms und Descartes'; aber beide hätten sich darin verfehlt, daß sie diese in der Form einer syllogistischen Demonstration hätten vorzutragen versucht und nicht gemerkt, daß Gott als Folgesatz irgendeines Schlusses nicht bewiesen werden könne und auch nicht bewiesen zu werden brauche. Das habe auch Spinoza eingesehen, "der ganz richtig den Ausspruch that: Substantia est, cuius essentia involvit existentiam, d. h. rein wissenschaftlich gesagt, Wesen ist, oder Gott ist, dessen Wesenheit an sich auch die Seynheit ist" (189). Insofern distanziert sich Krause, wie schon gesagt, wesentlich von Kant: "Da hingegen Kant den Gedanken der Wesenheit Gottes in einem getrennten Unterschiede erblickte von dem Gedanken der Daseynheit Gottes, denn indem er es nicht einfach sah, daß die Seynheit an der Wesenheit ist, so konnte er auch nicht zur Anerkenntnis Gottes, als Principes der Wissenschaft, gelangen . . . Diese Selbsttäuschung Kants spricht sich vorzüglich in seiner Behauptung aus, daß die Existenz gar kein Prädikat sey, indem, wie er sagt, der Inhalt eines Gedankens dadurch gar nicht vermehrt werde, daß ich diesen Gegenstand auch als existierend setze" (190).

Sieht man nun auf das Verhältnis Wesens zu seiner an ihm unterschiedenen Wesenheit hin, so findet Krause, "daß auch die Vereinheit von Wesen und Wesenheit eben selbst als an Gott seyend geschaut wird, das heißt, als Vereinheit, die für Gott ist . . . Es wird also hier geschaut, daß Wesen für sich selbst Wesenheit ist, oder: daß Gott sich Wesenheit ist. Und da,

in Ansehung Wesens, Wesenheit und Wesen Dasselbe ist, so kann auch gesagt werden: Wesen ist sich Wesen, oder: Wesen ist für sich Wesen, Gott ist sich Gott (Deus sibi Deus)" (191). Da, demzufolge, Wesen seiner selbst ganz "inne ist", so ergibt sich, "daß Wesen seines ganzen Selbinneseyns und des ganzen Gliedbaues desselben, mit seinem ganzen Selbinneseyn und nach dem ganzen Gliedbau desselben inne ist" (192).

Bis dahin hat Krause deduktiv die in Wesen enthaltenen Grundwesenheiten abgeleitet; so erhält man einen dreigliedrig strukturierten Organismus von letzlich nicht weiter zurückführbaren Bestimmungen, die allgemeinsten ontologischen Kategorien entsprechen. J. E. Erdmann faßt es so zusammen: "Die Betrachtung des Wesens fragt zuerst, was es ist, d. h. nach seiner Wesenheit, und findet in dieser da Gott Eines, d. h. Selbes und Ganzes ist, daß in der Wesenheit Einheit, Selbheit und Ganzheit unterschieden, zugleich aber sie zu Wesenheitvereinheit oder Vereinwesenheit verbunden werden müssen. Der positive Charakter, den wir in der Wesenheit Gottes finden, führt dazu, daß ihm Satzheit zukomme, vermöge der er bejahiges Wesen ist. In der Satzheit werden analoge Momente wie in der Wesenheit (Richtheit, Faßheit oder Umfangheit, Satzheitvereinheit) unterschieden, so daß, wenn nun sie beide wieder zu einer Einheit verbunden werden zur 'satzigen Wesenheit' oder Seynheit (Existenz), es niemand befremden wird, wenn sich in den Momenten dieser letzteren Verbindung die je ersten, zweiten, dritten Glieder der ersten beiden Triaden wieder erkennen lassen (der Selbheit und Richtheit dort entspricht hier die Verhaltseinheit, der Ganzheit und Faßheit die Gehaltseinheit oder Inhaltheit, der Wesenheiteinheit und Satzvereinheit die Seinvereinheit)" (193).

Diese Grundeigenschaften Wesens entsprechen gerade den oben aus der Selbstschauung des Subjekts abgeleiteten Kategorien. Das beruht auf der grundsätzlichen Gemeinsamkeit von Ich und Wesen; denn das Ich ist für Krause "wesenähnlich" (194), so daß das Ich eine Intuition der Selbstinnigkeit Wesens gewinnt, wenn es sich auf sich selbst hinschaut. "Nicht zwar", grenzt Krause ein, "werden wir Gottes inne seyn, wie Gott sich selbst unendlich inne ist, denn wir sind endlich; aber unser endliches Selbstinneseyn ist Gottes unendlichem Selbstinneseyn ähnlich" (195).

Aus der Ich-Wesen-Ähnlichkeit leitet Krause ab, daß Gott - auch wie das Ich, aber im übersteigerten Sinne - als erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen steht, d. h. Allwissenheit, Seligkeit und heiligen Willen

inne hat. Das besagt zugleich, daß Gott Persönlichkeit und Ichhaftigkeit zukommt: "Wesen ist sich Ich, Wesen ist sein unendliches, unbedingtes Ich, oder: Gott ist sein inne als seines Ich, als Seiner" (196). Da, nach dem Gesagten, Wesen "Eins und selb und ganz ist, und außer ihm nichts ist, so ist außer Wesen auch kein Du, kein anderes ihm Gleiches". Somit möchte Krause dem späteren Fichte im Gegensatz zu dem früheren zustimmen, "wenn dieser Denker tiefsinnig ahnend, behauptete, das Princip der Wissenschaft seye das absolute Ich, Das Unbestimmte und Irrige an dieser Behauptung war nur, daß Fichte das absolute Ich nicht in seinem Verhältnisse zu dem endlichen Ich erkannte, und dasselbe nach Art des endlichen Ich, und bloß vom endlichen Ich sich dahin erhebend, und letzteres als Erkenntnisgrund der Erkenntnis des absoluten Ich setzend, dachte;daher er später hin bei weitererVertiefung des Denkens einsah, daß in dem Gedanken des absoluten Ich die Ahnung Gottes in seinem Geiste geschaut worden sey, wo er dann die zweite Gestaltung seiner Philosophie begann, worin Gott als das Princip erkannt wird" (197).

Diese Grundwesenheiten Gottes nennt man in den theologischen Traktaten und in der Schulmetaphysik, wie Krause selber bemerkt, die Eigenschaften bzw. Attribute Gottes (198). Die Krausesche Darstellung erinnert vor allem an Chr. Wolffs zusammenhängende Ableitung der göttlichen Attribute. Wie Chr. Wolff greift auch Krause zu einer tieferen Erkenntnis Gottes auf die seit Plato bekannte Lehre von Analogie zwischen dem Unendlichen und Endlichen zurück. Denn wie auch Krause die Eigenschaften Gottes deduktiv aus der Wesenschauung ableiten möchte, so hat er doch auch weitere Attribute induktiv aus der Gott-Seele-Ähnlichkeit herausgefunden. In der "Deutschen Metaphysik" [§1076] sagt Wolff: "Weil das Wesen Gottes eine Ähnlichkeit hat mit dem Wesen unserer Seele [§1067] , die Seele aber sich selbst erkennt [§730] und also einen Begriff von sich selbst hat [§273]; so haben wir eben dadurch zugleich einen Begriff von Gott ..."; oder in der "Theologia naturalis" I §109 (5) not.: " ...cognitionem Dei, qualem jam in nos cadit, nobis esse possibilem propter animae cum Deo similitudinem essentialem ..." (199).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß für Krause die Meinung derer, die sagen, die wissenschaftliche Erkenntnis Gottes sei dem endlichen Geist unmöglich (Kant, Jacobi), nicht haltbar ist; so betont er gerade das Gegenteil: "Es ist hieraus offenbar, daß der wissenschaftforschende endliche Geist sich vor Gott, in Gott weiß und Gottes unendliche Persönlichkeit stets vor Augen hat; er ist also unbedingt gewiß, daß Wissenschaftforschung Eine gott-

innige, religiöse Handlung ist" (2oo). Vor allem gegen Jacobi, bei dem der Mensch auf Grund eines eigenen "Vernunftgefühls" die religiösen und moralischen Wahrheiten bejaht, Gegen diesen Fidismus oder, wie Krause sagt, "gefühlgläubigen Theismus" behauptet Krause die wissenschaftliche Gotteserkenntnis seines "philosophischen Theismus", der demnach grundverschieden ist "von dem sich so nennenden Theismus des Vernunftglaubens, der angeblich auf dem Selbstvertrauen des endlichen Geistes und des Menschen in seine Vernunft, und auf dem überschwenglichen Gefühle seiner moralischen Natur . . . ruhen und erbaut werden soll; welche Lehre man daher den gefühlgläubigen Theismus nennen kann. Von dieser Lehre aber ist nicht einmal ein unmittelbarer Übergang zu dem wissenschaftlichen Theismus möglich, weil zu diesem die unmittelbare, unbedingte Wesenschauung erfordert wird, zu welcher jener gefühlgläubige Theismus keinen Grund enthält, deren Möglichkeit derselbe sogar, unbesehen und unbesonnen, leugnet" (2o1).

b) Zweite "Theilwesenschauung": Wesen in sich

Für die Darstellung dieser Schauung möchte Krause eine strengere wissenschaftliche Sprache benützen. So erklärt er zunächst die Termini. Er gebraucht

Gegenheit	für	Entgegengesetzheit
Gegenwesen	"	entgegengesetztes Wesen
Vereinwesen	"	vereingesetztes Wesen
nebengegen		neben oder zur Seite coordinirt entgegengesetzt
abgegen	"	untergeordnet
übergegen	"	subordinirt
untergegen	"	entgegengesetzt
Urwesen	"	übergeordnetes höheres Wesen
über, höher	"	Ur (2o2)

Demnach formuliert Krause den Lehrsatz: "Wesen ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen nach Innen, so daß Wesen in sich zwei ihm selbst untergeordnete und in ihm selbst als ganzem, selben Wesen nebengegenheitliche Wesen ist, welche an sich gleichwesenlich und sich darin wechselseits nebengegenheitlich sind, daß das eine von beiden Wesenheiteinheit als Selbheit, das andere aber Wesenheiteinheit als Ganzheit ist" (2o3). Das ist eine Weiterführung des in der ersten Teilwesenschauung dargestellten Verhältnisses zwischen Selbheit und Ganzheit. Wesen selbst bleibt also Urwesen

über den beiden sich entgegengesetzten Wesen, und insofern ist Wesen in sich ein doppelgliedriges untergeordnetes Wesen (Abgegenwesen). Wesen als Urwesen ist aber auch vereint mit sich selbst. Die beiden entgegengesetzten Wesen (Nebengegenwesen) sind ebenso "unter sich vereint, und Wesen als Urwesen ist mit jedem von beiden vereint auch mit ihnen als unter sich vereinten vereint, und als dieses Vereiverinwesen seyendes ist Wesen sich selbst vollwesenlich gleich" (2o4). Hier erscheint das den ganzen synthetischen Lehrgang bestimmende Problem besonders deutlich, nämlich die klassische ontologische Frage des Einen und Vielen, der Identität und der Differenz. Krause versucht diesen Gegensatz dialektisch-deduktiv zu vereinbaren, indem er das All als einen Organismus versteht, wobei das eine Wesen als die ursprüngliche Einheit alle Glieder des Organismus durchdringt und verbindet. So ist Wesen keineswegs eine starre Selbstgleichheit oder formallogische Identität, sondern sie birgt vielmehr als Ureinheit alle Gegensätze in sich. Das gilt bei Krause als ein Grundsatz, der nicht weiter zurückführbar ist: "Der Gedanke der Gegenheit Wesens in sich wird selbst unbedingt gefunden, und kann nicht mittelbar bewiesen oder demonstrirt werden . . . weil Wesen selbst, als seine Wesenheit Seyendes, der eine Grund von Allem ist; also Insonderheit, was die Gegenheit betrifft ..." (2o5). Diese Gegenheit besagt aber nicht Andersheit, als sei Wesen einem anderen außer sich entgegengesetzt, sondern die Gegenheit wird vielmehr gedacht "als Gegenheit Wesens selbst, jedoch nicht als an Wesen, sondern als Gegenheit in Wesen" (2o6). So enthält die Gegenheit zugleich "den Gedanken: Das Eine und das Eine; und zwar erstlich der Wesenheit nach: das Eine von derselben Wesenheit als das Eine; dann der Satzheit nach: das Eins und das Eins, das ist, das Zwei; zusammengefaßt also den Gedanken: das Erste und das Zweite, beide der Wesenheit nach gleich. Gleich, weil sie ja beide von der Wesenheit Wesens sind, welche Eine ist. Aber dazu kommt der Gedanke: das Eine ist das Andere des Zweiten, und das Zweite ist das Andere des Ersten, d. h. das Erste als Dies und als solches, ist, was das Zweite, als solches, nicht ist, und umgekehrt. Und Dieses gilt mit der Bestimmniß, daß beide sich wechselseits ihr Anderes, wechselseits auch ihr Zweites und ihr Erstes sind; und dieses letztere formliche Verhältniß ist das: wechselseits nebeneinander, oder: wechselneben zu seyn; dieses formliche Verhältniß aber zusammengedacht mit ersterem wesenheitlichen Verhältnisse, sich wechselseits ihr Anderes zu seyn, ist das wesenheitformliche (materialformale) Verhältnis: sich wechselseitig nebeneinander ihr Anderes zu seyn, kurz: Wechselnebenanderes zu seyn" (2o7).

Man stellt hier ein klares dialektisches Verhältnis innerhalb Wesens fest,

nämlich daß Wesen und die Gegenheit Wesens konstitutiv in einer wechselseitigen Beziehung stehen, die an die Hegelsche Dialektik der Identität der Identität und der Nichtidentität erinnert, und zwar ähnlich, wie das Logos-Natur-Verhältnis in der "Enzyklopädie" behandelt wird. Dazu sagt R. Kroner: "Der Logos ist Natur, die Natur ist der in sein Gegenteil hineinscheinende, in ihm sich reflektierende Logos; der Logos ist das Wesen der Natur, ihre Form, ihr Grund, ihre Bedingung, ihr Inneres, ihre Wirklichkeit. Ohne den Logos wäre die Natur bloße Negation ohne ein Negiertes: das Negierte in ihr ist der Logos, der sich selbst negiert" (2o8). Dieses negativ bestimmte dialektische Verhältnis findet sich auch bei Krause, wenn er weiter sagt: "Wir finden also hier an der bejahigen gleichen Wesenheit beider zugleich die Verneinheit oder das Nein, das Nicht, daß das eine dieser Gegenwesen ist, was das andere nicht ist, wie dieses in der Schauung sich weiter zeigt, daß diese beiden ganz Dasselbe und doch auch jedes neben dem Anderen des Anderen Anderes ist" (2o9). Es kann also nach Krause nicht gesagt werden: Wesen ist das Eine oder Wesen ist das Andere, sondern man kann nur sagen:Wesen ist in sich sowohl das Eine als auch das Andere. "Also: Wesen ist in sich Beide. Aber es ist grundfalsch zu sagen: Wesen ist Beide; weil, wenn Letzteres gesagt würde, die Einheit der Wesenheit Wesens verneint würde" (21o). Daher meint Krause weiter, daß Wesen in sich und unter sich die beiden sich einander nebengesetzten Wesen seien, die sich wechselseitig ihr Anderes sind, "daß Wesen die beiden Wechselnebengegen-Wesen in unter Sich ist" (211). Insofern ist Krause mit Hegel uneinig: "Es ist also unmöglich, einzustimmen, wenn Hegel behauptet, 'daß die absolute Idee, das ist, seiner eigenen Erklärung zufolge, Gott, sich ein Anderes sey' und zwar nur ein eingliegiges Anderes, worunter die Natur verstanden und demnach behauptet wird, daß die absolute Idee, d. h. Gott, sich als ein Anderes nur die Natur sey; da, im Widerspruch mit dieser Behauptung, Wesen selbst sich selbst gar nicht ein Anderes ist, weil Wesen unbedingte Einheit derWesenheit ist, wohl aber erkannt wird, daß Wesen in sich und unter sich zwei Wesen ist, welche gegeneinander gegenheitlich sind" (212). Hiermit zeigt sich zugleich, daß die Negation, die beide innere Gegenwesen kennzeichnet, nur eine gegenseitige, keine absolute Negation ist. Dadurch, so erklärt Krause, wird in bezug auf Gott eigentlich nichts verneint, "sondern lediglich bejaht; denn Dasjenige, was das Erstere der beiden Gegenwesen nicht ist, das ist dafür das Andere, und so wechselseits; aber sowohl das Eine als auch das Andere ist in und unter Wesen; für Wesen also selbst ist alles Beides bejahig" (213). Gott ist also für Krause letzlich frei von Negativität. Dabei darf man aber die Krauseschen Unterscheidungen nicht übersehen und noch weniger ver-

wechseln, etwa Wesen als Urwesen mit Wesen, "das ist, mit dem Gedanken: Orwesen; weil Wesen als Orwesen die beiden Nebengegenwesen inunter sich ist, aber Wesen als Urwesen Das nicht ist, was die beiden inneren Gegenwesen als solche sind, und beide Nebengegenwesen bloß unter sich hat. Wenn demnach Wesen, das ist, Orwesen, Gott genannt wird, so kann Wesen bloß geschaut als Urwesen nicht auch einfach und ohne Beisatz mit dem Namen: Gott, bezeichnet werden, sondern es muß dann gesagt werden: Gott-als-Urwesen, oder einfach: Urwesen" (214).

Da die beiden Gegenwesen, nach dem Gesagten, von der Wesenheit Wesens sind, so sind sie es auch als Gegenwesen, und dadurch sind sie auch an sich alle die oben ausgeführten Grundwesenheiten (215). Darin sind sie einander völlig gleich und dennoch anders. Da Wesen auch ein selbes und ganzes ist, so sind alle Wesen und Wesenheiten, die an und in Wesen sind "auch als in sich Gegenwesen und Vereinwesen seyendes Wesen eines und einmalig" (216).

Mit diesem axiomatisch-dialektischen Deduzieren von Beziehungen und Gegenbeziehungen versucht Krause das Vernunft-Natur-Gott-Verhältnis zu erklären. War Wesen an sich vor, über und ohne jeden inneren Gegensatz, so ist Wesen in sich "Gegenwesen", d. h. Vernunft und Natur, als zwei entgegengesetzte und zugleich vereinte Sphären, die sich, indem sie in Wesen sind, gegenseitig ergänzen und ausschließen. Treffend sagt dazu A. Köhler: "Es können sich aber zwei entgegengesetzte und in verschiedenen Grenzen beschlossene Sphären nicht durchdringen, außer vermöge ihrer doppelten inneren Gleichheit, d. h. 1. vermöge dessen, daß sie in der höheren Sphäre (z. B. Natur und Vernunft in Gott) identisch sind und sodann 2. vermöge dessen, daß sie auch die Natur der entgegengesetzten Sphäre in und mit ihrer eigenen Natur harmonisch vereinigen. Die Vernunft muß Natur sein, allein eine Natur im Charakter der Vernunft, in Freiheit; die Natur hingegen muß Vernunft sein, allein eine Vernunft im Charakter der Natur, in Notwendigkeit. Die Natur also ist und strebt zu sein freie Vernunft in ihrer Notwendigkeit, die Vernunft aber notwendige Natur in ihrer Freiheit, beide unzerstörbar in ihrem ursprünglichen Charakter. Die Natur in der Vernunft offenbart sich uns als die Welt der Phantasie, die Vernunft in der Natur in einer vielgestaltigen Organisation. Wären dieser Durchdringung nicht Grenzen gezogen, so würden beide sich durchdringende Sphären eins sein, nicht aber harmonisch, d. i. eins in der realen Entgegensetzung, (217).

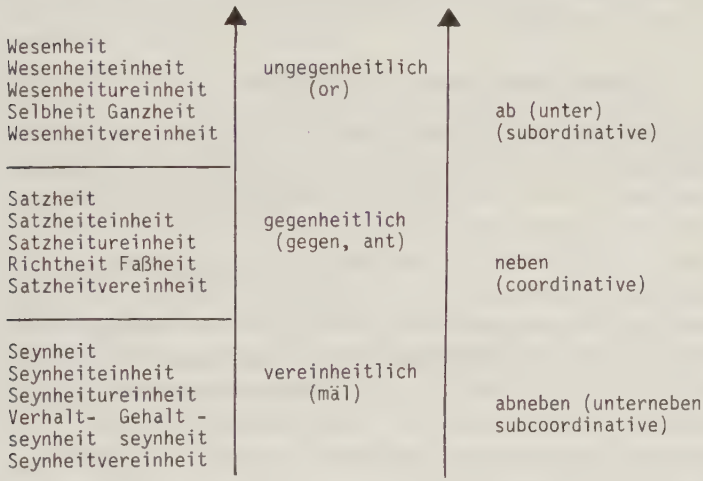
Intuitiv hat Krause im analytischen Lehrgang schon diese Entgegen- und Vereinsetzung von Vernunft und Natur herausgefunden. Somit wird synthetisch-deduktiv abgeleitet, was vorher analytisch-induktiv "geschaut" wurde. Da das induktive und deduktive Verfahren, erst als Konstruktion verbunden,die Erkenntnis vollendet, formuliert Krause jetzt induktiv den oben deduktiv aufgestellten Lehrsatz (218) um: "Wesen ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen, so daß Wesen in sich zwei ihm selbst untergeordnete und in ihm selbst als Einem, selben und ganzen Wesen unterschiedene, ihm selbst untergeordnete Wesen, Vernunft und Natur . . . ist, welche beide, an sich gleichwesenlich und sich an der Gleichwesenheit wechselseits nebengegenheitlich (nebengegnig) sind, so daß in dem Beiden gemeinsamen einem jeden von Beiden inneren Verhältnisse der Selbheit und der Ganzheit, an der Vernunft die Wesenheiteinheit als Selbheit, an der Natur die Wesenheiteinheit als Ganzheit gesetzt ist" (219).

Der Grundgedanke dieses konstruktiven Verfahrens erinnert an Schellings Identitätssystem, in dem sowohl der Geist als auch die Natur aus ein und demselben Weltgrund hervorgegangen sind. Dieser ist die ursprüngliche identische Einheit allen Seins, die sich in die beiden gegensätzlichen Daseinsformen - Geist/Natur - gespalten hat (22o). Die Ähnlichkeit mit Schelling stellt auch E. Zeller heraus: "Während Gott an sich vor, über und ohne jeden inneren Gegensatz ist, so ist er in sich Gegenwesen und Vereinwesen, Vernunft und Natur, als zwei ihm selbst untergeordnete und in ihm selbst unterschiedene Wesen, welche (wie bei Schelling) an sich gleichwesentlich, aber an der Gleichwesenheit gegenheitlich bestimmt sind, ebenso aber auch das aus beiden zusammengesetzte, die Menschheit. Krause leitet demnach, ähnlich wie Baader und Schelling das Dasein der Welt aus einer 'inneren Entgegensetzung der Wesenheit in Gott' ab" (221). Dennoch distanziert sich Krause von Schelling ausdrücklich: "Schelling bestimmte die Natur als Einheit des Idealen und Realen im Realen, oder des Unendlichen und Endlichen im Endlichen, dagegen die Vernunft als Einheit des Idealen und Realen im Idealen, oder des Unendlichen und Endlichen im Unendlichen, und dieses entgegengesetzte Verhältnis von Vernunft und Natur nennt Schelling, nicht mit Fug, das quantitative Überwiegen des Idealen und Realen, da doch Dies eine qualitative Verschiedenheit ist . . . die Natur ist die Einheit des Unendlichen und Endlichen im vollendet Endlichen, welches ganz und auf einmal zugleich mit allem andern Endlichen in demselben unendlichen Ganzen ist und gebildet wird; die Vernunft dagegen auf entgegengesetzte Weise. Hier war schon richtig die Ganzheit und die Selbheit, aber nur in Ansehung einer Theilwesenheit, erfaßt; da doch Selbheit

und Ganzheit durchunddurch die Gegenheit von Natur und Vernunft ausmachen, nicht bloß in Ansehung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen" (222).

In einem weiteren Lehrsatz kennzeichnet Krause Wesen entsprechend der Wesenheit Wesens auch nach der Gegenheit und Vereinheit: "Auf dieselbe Weise als Wesen, ist auch die Wesenheit Wesens der Gliedbau der Wesenheit, ebenso auch die Formheit oder Satzheit der Gliedbau der Satzheit, und die Seynheit der Gliedbau der Seynheit" (223).

Schematisch dargestellt:



Das ist für Krause die vollständige Tafel der Grundwesenheiten Wesens sowie bisher entwickelt wurde. Daraus folgt der erste Unterlehrsatz: "Die Wesenheit ist Wesenheit als ungegenheitlich gesetzte Wesenheit, als Gegenwesenheit und alsVereinwesenheit, in Unter- oder Abordnung, und in Neben- und Unternebenordnung" (224). Dieser Unterlehrsatz entsteht, wenn das erste Glied der ersten Reihe auf der Tafel - Wesenheit - nach den drei Teilwesenheiten der zweiten Reihe durchbestimmt wird, und wiederum die beiden letzten Glieder der zweiten Reihe zugleich nach den drei Gliedern der dritten Reihe. Für die Entfaltung des Lehrsatzes benützt Krause auch eine eigene Terminologie:

orheitlich	anstatt	ungegenheitlich
antheitlich	"	gegenheitlich
mälheitlich	"	vereinheitlich
Artheit	"	Nebengegenwesenheit

So erhält man alle sich ergebenden Glieder in einer, aus der obigen ganzen Tafel entwickelten Teiltafel:

Wesenheit oder Orwesenheit		
Gegenwesenheit oder Antwesenheit	unter	
Vereinwesenheit oder Mälwesenheit	neben	ordnig
	unterneben	(225)

Nach diesem dreigliedrigen Schema bildet Krause der Reihe nach die anderen Grundwesenheiten weiter: Wesenheiteinheit, Selbheit, Ganzheit, Selbganzwesenheit, Satzheit, Jaheit, Satzeinheit, Richtheit, Faßheit, Seynheit (226). Damit ist für Krause der ganze Organismus, der in der Tafel verzeichnet war, entwickelt.

c) Dritte "Theilwesenschauung": Wesen an und in sich

Zu den bisher angeführten Grundwesenheiten Gottes tritt (nach der Krauseschen Methode der Vereinsetzung, was Wesen zugleich an und in sich ist) noch die Bestimmung: "Wesen, oder Gott, ist Wesengliedbau, Organismus, als Wesen und als Wesenheit, an sich und in sich" (227). D. h. Wesen ist der Organismus und die Totalität aller Wesen, die Seinsfülle oder, wie Krause selber sagt, das Pleroma im Sinne der Antike (228), so "daß Nichts Wesenliches an und in Wesen nicht ist" (229). D. h., außer Wesen existiert nichts; damit zugleich das absolut vollkommene Wesen. Daraus folgt auch: "Wesen ist der Eine, selbe, ganze Grund von allem, was weset und ist, von allen Wesen, und von allen Wesenheiten" (23o). Daher gilt auch die Behauptung: "Wesenheit ist an und in sich Grundheit, und umgekehrt: Grundheit ist eine Theilwesenheit Wesens" (231).

Da Wesen in sich "gegenheitlich" ist, d. h. einen inneren Gegensatz in sich birgt, so bildet das Bedingen eine innere Bestimmung Wesens. Ferner kennzeichnet Krause die Seinheit "als die Eine selbe und ganze Bezugsseynheit, und enthält in sich die drei unterschiedenen Theilbezugseynheiten der Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit" (232). Denn wenn ein Wesentliches zu einem anderen in der Beziehung der Einheit steht, dann ist es "hinsichts des Ersteren ein-bezugwesenlich da; das heißt, es ist demselben notwendig, es ist für es nicht anderes, und nichts Anderes" (233). Weiter, es sind mehrere da, die zu anderen in einer wesentlichen Beziehung stehen; so sind diese alle zusammen notwendig, aber jedes einzelne ist in derselben Beziehung nicht notwendig, "sondern in Ansehung derselben mehrbezugwesenheitlich da, jedes davon kann seyn, ist möglich" (234). Vor,

über und ohne die Unterscheidung des Notwendigen und Möglichen kennzeichnet Krause das Wirkliche als "urwesenlich bezugdaseyend (urbezugdaseyend)" (235).

Bei diesen "Bezugdaseynheiten" (modalitates relativae, vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Tafel der Kategorien)) geht es Krause nicht um die zeitliche Bezugseynheit (zeitliche Notwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit), sondern um die "Eine selbe und ganze Bezugseynheit" (236). Sie darf nicht verwechselt werden mit der Erkenntnis der Bezugseynheit. Von Wesen an sich können nicht Notwendigkeit, Möglichkeit oder Wirklichkeit ausgesagt werden, sondern nur sofern Wesen zu sich selbst "als dem Einen, selben, ganzen Wesen Selbheit und Richtheit hat" (237).

Aus der Tatsache, daß Wesen sich seiner inneren Gliedbauheit und Vollwesenheit "inne ist", versucht Krause die Vollständigkeit und Vollwesenheit des in der Wesenschauung abgeleiteten Gliedbaues der Wesen und der Wesenheiten nachzuweisen, und so erhält er den Gliedbau der Wissenschaft, der ohne Ende fortgesetzt werden kann (238).

d) Vierte "Theilwesenschauung"

Sie hat zum Ziel, "Wesen als Wesengliedbau seyendes Wesen in seiner Bestimmtheit zugleich auch Wesen in Bezugheit zu sich selbst als Wesengliedbau seyendem Wesen zu schauen" (239).

Es wurde anerkannt, daß Wesen als gegensätzlich zugleich identisch mit sich selbst bleibt, folglich ist Wesen als Organismus auch "Wesenheitgleich oder identisch, ist die Eine, selbe ganze Wesenheitgleichheit oder Identität" (24o). Und da eine jede göttliche Grundwesenheit der Wesenheit wesensidentisch ist, "so hat sie auch alle göttlichen Grundwesenheiten an sich und als an solcher, oder mit anderen Worten: jede göttliche Grundwesenheit gilt von jeder göttlichen Grundwesenheit; oder auch so: jede Kategorie weset und ist angewandt auf jede" (241). So Z. B. gilt von der Ganzheit, daß sie Wesenheit ist, daß sie eine bestimmte Form hat, daß sie bestimmte Seynheit hat, daß sie Selbheit und Gegenselbheit (Verhaltheit) hat, usw. Wenn nun die Ganzheit in einer bestimmten Wissenschaft (Mathematik) erkannt werden soll, dann muß sie nach dem Gliedbau aller Grundwesenheiten durchbestimmt werden (242).

In weiteren Lehrsätzen wird wieder aus der Analogie zwischen Endlichem

und Unendlichem argumentiert: "Wesen als Wesengliedbau und auch als jedes endliche Wesen in sich Seyendes ist sich selbst ähnlich; daher auch umgekehrt: Wesengliedbau, und jedes Wesen desselben, ist Wesen oder Gotte selbst ähnlich" (243). Die Wesenähnlichkeit kennzeichnet nicht nur das Ich, sondern, wie schon dargestellt, alles Endliche. Dazu sagt E. Zeller: "D. h. die Welt und alle Wesen der Welt sind an sich gottähnlich. Diese Ähnlichkeit zeigt sich zunächst schon darin, daß ebenso, wie in Gottes Wesenheit Selbheit und Ganzheit vereint sind, so auch in der Welt, wie bemerkt, zwei oberste Wesen sind, das Geistwesen oder die Vernunft, und das Leibwesen oder die Natur, welche beide in der Menschheit als dem Vereinwesen verknüpft sind. Die Vernunft stellt die göttliche Selbwesenheit oder Selbständigkeit dar, die Natur die göttliche Ganzwesenheit; und da Gott diese beide in sich vereinigt, so sind auch in der Welt Geist und Natur zur Menschheit vereint. In diesen drei Gebieten die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen, das Bild des göttlichen Lebens nachzuweisen und ihre Gesetze demgemäß zu bestimmen, ist der leitende Gesichtspunkt für Krauses Weltbetrachtung" (244). So betrachtet Krause die Form, die sich in der Wesenheit findet, als die der "Stufheit oder Abstufung [gradualitas oder potentialitas]" (245). Nennt man demzufolge die Wesen und Wesenheiten, sofern sie als Glieder der Abstufung betrachtet werden, Potenzen und Wesen das Absolute, so ergibt sich, "daß alle Wesen Potenzen des Absoluten sind, und alle Wesenheiten Potenzen der absoluten Wesenheit, . . . daß das Absolute in sich der Organismus aller seiner Potenzen ist" (245a). Schon in seinem ersten Entwurf des Systems (Jena 18o3) hatte Krause, alle Einheiten im Absoluten als lebende bildende Einheiten - d. h. ewige Potenzen (Mächte und Dignitäten) der Welt - bezeichnet (246). Darin stimmt Krause, wie er es auch bemerkt, mit Schellings Potenzenlehre überein, denn Potenz deutet für Krause als mathematisches Element auf Können, d. h. auf in Tätigkeit gesetzte Ursache hin; Dignität aber auf Würde, "das ist auf gottähnliche Wesenheit" (247). Daß sich die Abstufung in Wesen nicht endlos nach unten fortsetzen läßt, sieht Krause im ersten Lehrsatz der zweiten Theilwesenschauung begründet, "indem gezeigt wurde, daß Wesen der Wesengliedbau und zwar in Wesenheiteinheit und nur einmal ist" (248). Wesen ist daher, sowohl analytisch als auch synthetisch betrachtet, der Grund des Grundes, "die Eine, selbe und ganze Ursache; und: Wesenheit ist die Eine, selbe und ganze Ursachheit oder Ursachlichkeit" (249). Als sich selbst und alles andere gründende Ursache bestimmt sich Wesen selbst. Dieses "reine, Eine, selbe und ganze Selbstbestimmen" nennt Krause Freiheit: "Wesen ist Freiheit, oder Gott ist unbedingt und unendlich frei" (25o).

Aus der in Wesen verankerten Analogie ergab sich, daß alle Wesen und Wesenheiten wesenähnlich und dadurch unter- und nebeneinander ähnlich sind. Daraus folgt: "Erstens, sie sind sich untergegenähnlich und nebengegenähnlich, oder mit anderen Worten, es ist an ihnen Parallelismus der Wesenheit; Zweitens: daher sind auch alle endliche Wesen und Wesenheiten unter- und nebengeordnet unter sich übereinstimmig, oder, wie man es gemeinhin bezeichnet, in prästabilirter Harmonie; und dadurch sind sie drittens auch zur Vereinigung oder Vereinwesenheit geeigenschaftet oder bestimmt, sie sind unter sich vereinstimmig, indem in ihnen wechselseits die ähnlichen Glieder ihres Innern zur Vereinwesenheit geeignet sind" (251). So kann gesagt werden: "Alle Wesen sind mit allen Wesen, und alle Wesenheiten sind mit allen Wesenheiten, in Verwandschaft Affinität, gemäß der Stufe ihrer Wesenheit" (252). Krause schließt sich hier an das Leibnizsche Prinzip der universellen Harmonie an als eine gegenseitige Übereinstimmung von Monaden, die bei aller "Fensterlosigkeit" miteinander konstruktiv verbunden sind, so daß ihre Harmonisierung keines hinzutretenden Elementes bedarf. Es stellt vielmehr ein Grundgesetz der Verfassung des Monadensystems dar (253). Diese Übereinstimmung bedeutet also mehr als bloß das Fehlen von Unstimmigkeiten. Sie ist vielmehr ein gegenseitiges Einanderbestimmen und Aufeinander-angewiesensein aller Wesen und Wesenheiten, nämlich ein Organismus. Diesem liegt das spezifische Prinzip Wesen zugrunde, das die Harmonie des Universums konstituiert: "Wesen ist in sich selbst unbedingt und unendlich mit sich selbst übereinstimmig und vereinstimmig (harmonisch), jedes endliche wesenähnliche Wesen aber ist bedingt und vereinstimmig mit sich selbst, mit allen anderen endlichen Wesen, mit Wesen als Urwesen, und mit Wesen selbst als Orwesen, oder: Gott ist die Eine vollwesenliche Harmonie" (254).

Daran anschließend betrachtet Krause die Schönheit als die Selbstdarstellung Gottes im Endlichen. Schönheit geht also auf die Wesenähnlichkeit des Endlichen zurück, so "daß Gott auch die Eine Schönheit in sich ist, welche Eine innere Schönheit Gottes den vollwesenlichen Gliedbau aller allartigen Schönheit in sich enthält, welche also auch Allschönheit ist" (255).

Als alles umfassendes Prinzip ist Wesen sowohl endlich als auch unendlich, als auch beides vereint, so daß die obersten Wesen - Wesen als Urwesen, als Geistwesen (Vernunft), als Leibwesen (Natur) und als Vereinwesen beider (Menschheit) - unendlich und endlich zugleich sind, wie die

Fülle der Naturgebilde und der Individuen darstellt. So sagt Krause, "daß ein jedes Glied des Gliedbaues der Wesen an der Endlichkeit selbst als Wesen unendlich ist, also in sich Unendlich-Endliches ist" (256). Aus der Unendlichkeit des Endlichen folgt zugleich, daß jedes Individuelle unendlich bestimmbar ist, so daß jede vollendet-endliche Bestimmtheit jede andere ausschließt. Demgegenüber behauptet Krause aber im nächsten Lehrsatz, daß alle möglichen sich ausschließenden vollendet-endlichen Bestimmtheiten an demselben Wesen sind (257). Z. B. die Natur; in ihr ist jedes endliche Gebilde (Pflanze, Tier, Mensch) jeden Moment auf unendlich-endliche Weise individuell bestimmt, aber diese Bestimmungen wechseln nacheinander stetig ab. Alles aber wechselt seine Zustände auf einmal miteinander, so daß die Natur in sich unendlich-viele individuelle Gebilde jeder Art und Stufe zugleich ist. Diese vollendet-endlichen Wesen schließen sich insofern nicht aus, als sie die Wesenheit des vollendet individuellen Wesens selbst sind. Und da ein jedes vollendet-endliche Wesen als solches wegen seiner Wesenähnlichkeit vollwesenlich ist, so ist es auch das Ganze aller seiner sich wechselseits ausschließenden, vollendet-endlichen Zustände. Das gilt aber von jedem vollendet-endlichen Wesen, d. h. von jedem Individuum. So ist für Krause hiermit bewiesen, "daß sowohl Vernunft als Natur, als beide vereint, als auch Wesen-als-Urwesen, in sich alle vollendet-endliche Zustände aller innern vollendet-endlichen Wesen sind und enthalten" (258).

Aus der Einheit Wesens als Einzigkeit begründet Krause zugleich die Einzigartigkeit eines jeden vollendet-endlichen Einzelwesens als auch jede seiner vollendet-endlichen Zustände als einmal und einzig. Damit meint Krause dasselbe wie Leibniz mit dem principium identitatis indiscernibilium, nach dem zwei Substanzen einander völlig gleich sind, weil in jeder von ihnen das Universum sich in gleicher Weise darstellt. Insofern würden diese Substanzen ununterscheidbar werden und sich als identisch erweisen. Vergeblich wird man etwa zwei Blätter suchen, die einander völlig gleich sind. Darin offenbart sich für Krause die unendliche Fülle des göttlichen Wesens, "daß ein jedes vollendet-endliche Einzelwesen oder Individuum, einmal und einzig ist, und seines Gleichen außer sich nicht hat" (259). D. h., jede Wesenheit hat eine bestimmte Form; so muß auch die jetzt erkannte Grundwesenheit, nach der Wesen in sich alle sich ausschließende unendlich-endliche Bestimmtheit ist, eine Form haben. Diese entspricht hier der analytischen Form der Zeit. Die Zeit kennzeichnet also alle sich ausschließende vollendet-endliche Bestimmtheit an demselben Wesenlichen gemäß

dem Gliedbau der Wesenheiten, "indem Das, was nicht zugleich seyn kann, nacheinander ist und aufeinander folgt" (260).

Da sich Wesen in allem Endlichen darstellt, so stellt es sich auch im zeitlichen Geschehen; das heißt nicht, daß Wesen sich selbst als das eine, selbe, ganze Wesen (als Orwesen) ändert. Wesen ist als stetig in sich werdendes Wesen in jedem "Verflußpunkte" eines, einmalig und einzig; und die sich ausschließenden, sich stets ändernden unendlich-endlichen Zustände erfolgen nacheinander "gemäß der überzeitlichen und der nebenzeitlichen oder ewigen Wesenheit Wesens und aller sich ändernden endlichen Wesen: das heißt, Wesen selbst ist Ursache des ganzen Werdens in der Einen unendlichen Zeit, und jedes einzelnen Gliedes der ganzen Reihe, jedes unendlich-endlichen Zustandes an jeder Stelle des stetig fließenden Verflußpunktes" (261). Da Wesen seiner selbst nach allen seinen Wesenheiten inne ist, so ist Wesen sich auch seiner selbst inne als freier Ursache seines unendlichen Werdens oder, wie Krause weiter formuliert, "Gott ist auch in Ansehung seines innern, unendlichen Werdens persönlich" (262). Diese Wesenheit des in sich selbst stets Werdens, Gestaltens und Bildens in freier selbstinniger Ursachlichkeit nennt Krause Leben. Gott ist daher "das Eine Leben, das Eine unendliche, unbedingte Leben; und umgekehrt betrachtet: Leben ist eine Wesenheit Wesens" (263). Somit distanziert sich Krause ausdrücklich von Fichtes Gottesbegriff: "Es wird nicht gesagt: Gott ist nur das selige Leben, sowie z. B. Fichte behauptete in seiner Schrift: 'Anleitung zum seligen Leben'" (264). Damit ist jedes selbstinnige, sich selbst zeitlich gestaltende endliche Wesen endliches Leben, Gott aber das eine allumfassende Leben, d. h. ein Organismus, der in und unter sich das Leben der Einzelwesen enthält.

Das Leben als Darbildung der Wesenheit Wesens stellt eine unendliche, unbedingte Aufgabe dar; so ist auch die Schauung davon "Eine unendliche,unbedingte Theilwesenheit der Wesendarlebung selbst" (265). In diesem Sinn darf man sagen, "daß Wesen für sich selbst eine unbeendbare Aufgabe des unendlichen unbedingten Denkens ist; daß Wesen ohne Ende sich selbst denkt, seinen Selbstgedanken nie zu Ende bringt, sich selbst auch in Selbstdenken immer neu, - in der unendlichen Zeit in Ewigkeit unerschöpflich ist . . . Also ist Gott auch das unendliche unbedingte denkende Wesen; die unendliche unbedingte Denkthätigkeit und Denkkraft" (266). Diese Gottesauffassung erinnert an manche Überlegungen Hegels über die absolute Idee bzw. über das absolute Wissen als sich selbst begreifendes Wissen, das die sich selbst entäußernde, alles umfassende Macht darstellt (267).

Der Gehalt des Lebens (das Darzulebende) ist also Gottes Gottheit, sofern diese in und an dem Endlichen dargestellt wird. Dieses darzulebende Wesentliche nennt Krause das Gute, und das dargelebte Wesentliche das Gut. Daraus folgt zugleich: ". . . Gott ist das höchste Gute und das höchste Gut" (267a), der als solcher ein Organismus von Gütern ist, an deren Gestaltung die Einzelwesen gemäß ihrer Endlichkeit teilhaben.

Als das eine unbedingte Leben ist Gott zugleich Grund und Ursache allen Lebens, d. h. "das unbedingte unendliche Vermögen, der unbedingte unendliche Trieb, die unbedingte unendliche Thätigkeit, Kraft oder Macht" (268). Sofern Gott seine Tätigkeit frei bestimmt, "will Gott, ist Gott der Eine unbedingte, in der unendlichen Zeit sich gleichbleibende, unendliche, allgemeine und allumfassende heilige Wille seiner Selbst als des Einen Guten und als des einen Gutes; das ist: Heiligkeit ist die Form (oder das Wie) des Willens Gottes, als der Selbstbestimmung Gottes: Gott darzuleben" (269). Dazu sagt Wettley: "Gott, als freiwollend auf das Gute gerichtet, ist das unendliche sittliche Wesen. Zum Begriff Gottes als sittlichen Wesens gehört demnach, daß er sowohl Beweggrund, Impuls oder Motiv des Guten, als auch Zweck und Inhalt desselben ist. In der göttlichen Sittlichkeit oder Heiligkeit, decken sich Motiv und Zweck vollkommen, beides ist dasselbe, nämlich das Gute oder Gott selbst" (27o). Aus der Wesenähnlichkeit des Menschen deduziert Krause die menschliche Freiheit. Der Mensch hat auf endliche Weise Anteil an der unendlichen Freiheit Gottes, darum ist er innerhalb seiner Endlichkeit dennoch frei. Wie Wettley auch bemerkt, hält Krause diese Deduktion der Freiheit für die einzig wissenschaftliche: "Es ist ein Irrtum, die Freiheit wie Kant zu deduzieren und zu sagen: Es ist klar, daß ich frei bin, da ich ja die sittliche Freiheit als Tatsache in mir finde. Denn das könne man zugeben und doch dabei wie Spinoza aus höheren Gründen wissen, daß die Freiheit täuschender Schein sei. Jedes endliche, selbstinnige Wesen ist, ähnlich wie Gott, das ewige Vermögen und der ewige Trieb des von ihm darzulebenden Guten" (271). Ein Wesen handelt also sittlich, wenn das ihm eigentümliche Gute Zweck und Motiv des Handelns ist. Daher lautet für Krause das allgemeine Sittengesetz so: "Sey freie Ursache des Guten als des Guten; oder: wolle und vollbringe das Gute, weil es die in der Zeit dargebildete Wesenheit Wesens ist" (272).

Mit dem Sittengesetz steht in enger Verbindung das Recht ebenfalls als in der Wesenheit Gottes und dann auch aller Wesen gegründet. Das Recht ist also eine Grundwesenheit Gottes "als des Einen unendlichen und unbedingten Vernunftwesens, und aller endlichen Vernunftwesen in Gott" (273).

Wenn der ewige Urtrieb Gottes die ganze Welt durchdringt, wie können nun das Übel und das Böse entstehen? Diese sind niemals an sich und für sich bestehend, sondern es findet sich nur "im Leben vollendet-endlicher Wesen, also nur im Zeitlichen, und ist in keiner Hinsicht an dem Einen selben Leben Wesens, noch an dem Leben Wesens-als Urwesens, noch an dem Leben der obersten in ihrer Art unendlichen Grundwesen in Wesen" (274). Daher bestimmt Krause das Übel und das Böse als "das Wesenwidrige", d. h. das "Fehl- und Mangelgebildete", das zwar ein notwendiges aber zugleich vergängliches Glied in dem einen Leben darstellt, das von Gott aufgehoben wird (275).

Mit dem Wesenwidrigen (dem Übel) und dem Wesengemäßen (dem Guten) hängen auch das Glück und das Unglück zusammen; denn das Glück als solches ist im Gegensatz zum Unglück das Wesengemäße. Alles Wesengemäße ist aber in Gott und durch Gott. So folgt, daß das Glück und die damit gegebene Glückseligkeit "in dem Einen Leben Gottes bejahig gesetzt und verwirklicht werden" (276).

Die Richtung des Vermögens, des Triebes, der Tätigkeit, des Willens nach Vereinigung nennt Krause Liebe. Da nun die Weseninnigkeit Gottes auf die innere Lebenvereinigung mit ihm selbst und allen endlichen Wesen mit Gott-als-Urwesen und miteinander nach dem Gesetz des Gliedbaues und des Lebens gerichtet ist, so ist hiermit die Wahrheit erkannt: "Gott ist die Liebe (amor), die Eine, selbe, ganze unbedingte unendliche vollwesenliche Liebe . . Gott ist liebinnig" (277).

Wenn man aus dem bisher Gesagten das innere Verhältnis Gottes zu sich selbst als dem stetwerdenden Leben betrachtet, so kann Krause sagen: "Gott umfaßt mit seinem unbedingt freien, unendlichen, allgemeinen und eigenleblich bestimmten Willen und Ratschlusse das Eine, selbe und ganze Leben . . .; so daß Gott über das Eine Leben waltet, und selbiges, von oben hereinwirkend, mit Weisheit, Gerechtigkeit, und Liebe leitet und regiert" (278). Und da ferner Gott in dem einen Leben mit der Freiheit des Willens, "also unbedingt sittlich oder moralisch, seine Wesenheit als das Gute zeitlich darbildet, so ist Gott die heilige unbedingt sittliche oder moralische Vorsehung" (279). Damit möchte Krause die von Kant und Fichte vertretene Auffassung der moralischen Weltordnung "in ihrem wissenschaftlichen Grunde erkennen als Gottes heilige Lebenordnung" (28o). Da Gott in seiner Vorsehung alle endlichen Wesen "zu ihrem Heil in sei-

nem Heil, zu ihrer Seligkeit in seiner Seligkeit leitet und hinführt, so vollzieht auch Gott in unendlicher Erbarmung die Verneinung der Verneinheit des Guten im Leben, das ist die Vernichtung des Wesenwidrigen, des Übels und des Bösen ganz und vollwesenlich in jeder Einen unendlichen Gegenwart und in jeder endlichen Zeit und jedem Zeitpunkte auf alleineigene, einzige Weise durch den ganzen Gliedbau der Wesen hindurch, - in aller Welt. Gott also befreit, erlöst und errettet in erbarmender Liebe, gemäß seinem Heilsgesetze und seiner Heilsordnung . . . alle endliche Wesen . . . Gott ist der unendliche, heilige, erbarmende Befreier (Erlöser) und Erretter" (281).

Mit diesem der Gnosis und Theosophie näher als dem Christentum stehenden Gottesbegriff, der anschließend erörtert wird, schließt Krause den metaphysischen Teil ab.

Krause hat im synthetisch-deduktiven Lehrgang die Ergebnisse des analytischen durch ein deduktiv-axiomatisches und kombinatorisches Verfahren vollends zu entwickeln und zu begründen versucht. Darin stimmt er mit Spinoza, Leibniz sowie mit Chr. Wolff überein, die an der aristotelischen und euklidischen Methode festhielten, indem sie more geometrico von Wisschenschaftsprinzipien ausgingen, die eines Beweises nicht fähig sind, weil es keine Aussagen gibt, die noch umfassender sind als diese; denn sie sind evident und nicht des Beweises bedürftig (282). Davon ausgehend, wollte Krause ebenfalls axiomatisch-deduktiv-kombinatorisch die Wissenschaft entfalten und begründen. Diese Axiomatisierung bedeutet aber zugleich eine starke Formalisierung der Wissenschaft, in die zweifelsohne Krause geraten ist. So muß man E. Zeller recht geben, wenn er über Krause sagt: "Seine Absicht ist es allerdings, die Gesamtheit der Dinge als ein organisches Ganzes aus einem Prinzip zu begreifen. Aber statt der Untersuchung ihres inneren Zusammenhangs begnügt er sich nur zu sehr mit einem äußerlichen logischen Schematismus" (283). Es geht aber an Krauses induktiv-deduktiver Methode vorbei, wenn E. Zeller weiter sagt: "Wo wir Beweise verlangen müssen, stoßen wir nicht selten auf unbewiesene Behauptungen, auf Voraussetzungen, die sich als geistige Anschauungen geben, selbst auf bloße Phantasieen" (284).

Einer treffenden Kritik und Würdigung des Krauseschen Systems begegnet man bei J. E. Erdmann: "Von einem Sy stem, dessen Urheber sich rühmt, daß es alle Namen führen dürfe, die man je einer philosophischen Ansicht beigelegt habe, insbesondere aber den Absolutismus mit dem Subjektivismus

vermittelt und verbunden habe, darf man erfordern, daß keine bisher geltend gemachte Seite zu kurz komme. Thut man dies, so findet man, daß die von Spinoza und Schelling vertretene Einseitigkeit viel mehr begünstigt wird, als die, deren Repräsentanten Kant, Fichte und Jacobi sein sollen. Schon daß der analytische Lehrgang mehr den Charakter der blossen Einleitung hat, daß die Möglichkeit statuiert wird, es könne einer ohne ihn sich auf den Standpunkt der Wesenschauung stellen, beweist dies. Obgleich Krause immer wieder durch seine Entlehnungen aus der analytischen Philosophie für seine Deduktionen mit der That beweist, daß sie noch mehr sei, erscheinen diese an den Subjektivismus fast, als wären sie wider Willen gemacht. Und nun gar im Inhalte der Wesenlehre. Der Eifer, mit dem alles aus Gott entfernt wird, was ihn zu einem Prozeß machen könnte, kontrastiert zu sehr mit Fichtes Behauptung, Gott sei eine Reihe von Begebenheiten, als daß man nicht von einem Vorwiegen des Identitätssystems sprechen dürfte. . . Dies aber hindert nicht anzuerkennen, daß Krause wie Hegel jenes prius vor Natur- und Geistesphilosophie nur fordert, in seiner Grundwissenschaft auf das genaueste zergliedert, und der Philosophie die ihr von Kant geraubte Ontologie wiedergegeben hat . . . Mit diesem Verdienste verbindet sich ein anderes: Durch die Verbindung der beiden Lehrgänge und die damit zusammenhängende Behauptung, in dem Systeme der Philosophie müsse Jedes (also auch der erste Anfang) zwei Mal, beim Aufsteigen zum Wesen und beim Herabsteigen von ihm betrachtet werden, hat er darauf wieder hingedeutet, was Fichte von der Phiolosophie gefordert und ebenso wenig geleistet hatte, wie das Identitätssystem und die Freiheitslehre, daß der Gang der Philosophie eine in sich zurücklaufende Linie sei [vgl.§316,1]" (285).

2. Die Einzelwissenschaften

In der dargestellten Grundwissenschaft sieht Krause all das enthalten, was seiner Meinung nach in der Metaphysik unter Theologie, Ontologie, Psychologie und Kosmologie befaßt werden sollte (286). Daher bildet die Grundwissenschaft als oberster Teil der Wissenschaft das Fundament aller Einzelwissenschaften, die sich mit Wesen oder Wesenheit befassen: "Wir haben in der Wesenschauung den Gliedbau der Wesen und der Wesenheiten erkannt und die allgemeinen Gesetze dieses Gliedbaues entfaltet; auch ist die Grundlage der einzelnen philosophischen Hauptwissenschaften dadurch gelegt worden, daß wir die Grundideen oder Prinzipien derselben als Theilwesenschauungen fanden und entwickelten; so die Grundlage der Geisteswissenschaft oder Psychologie, der Naturwissenschaft, der Philo-

sophie des Menschen und der Menschheit (der Anthropologie), ferner der Mathesis, der Aesthetik, der Ethik, der Rechtslehre, der Religionslehre, der Theodicee und der ganzen Biotik oder Lebenlehre; und so ist der ganze und vollständige erstmalige Überblick des ganzen Systems der Philosophie gewonnen worden" (287).

a) Religionswissenschaft

Die Wesenschauung, das ist die Schauung des Absoluten, liegt, wie dargestellt, aller Wissenschaft zugrunde. Aufgabe der Religionswissenschaft im Sinne Krauses kann also nicht sein, die Schauung Gottes auszuführen. Das ist vielmehr die gemeinsame Aufgabe aller Wissenschaft, vor allem der soeben dargestellten Grundwissenschaft. Insofern ist jede Wissenschaft bzw. das gesamte Wissenschaftssystem Krauses durch einen "religiösen" Grundzug oder, wie Krause selbst sagt, durch "Gottinnigkeit" gekennzeichnet.

Die Religionswissenschaft betrachtet also bei Krause nur einen Teil der alle Wissenschaft umfassenden Gottinnigkeit, nämlich das "Wesenvereinleben". Die erste Forderung der Religion an den Menschen ist für Krause daher, "daß er (der Mensch) als ganzer selber Mensch Gottes inne, mit seiner Ganzlebenkraft zu Gott hingerichtet sey und bleibe, und daß er Vereinleben mit Gott-als-Urwesen erstrebe. - Diese Bestimmung oder Stimmung des ganzen Menschen nenne ich Gottinnigkeit, oder Weseninnigkeit. - Sie werden sich erinnern, daß ich den Zustand, worin der Mensch, als ganzer Mensch, sein selbst inne ist und zu werden strebt, die Selbinnigkeit nannte; dieser steht nun, allgemeinbegrifflich betrachtet, die Vereinselbinnigkeit oder Anderinnigkeit entgegen; aber Alles bisher Erklärte zeigt, daß die gesamte Vereinselbinnigkeit des Menschen seine Gottinnigkeit oder Weseninnigkeit ist, sowie auch sein ganzes Vereinleben nur sein ganzes Wesenvereinleben oder Gottvereinleben ist" (1).

In der Tat, denn, wie oben dargestellt, jede Erkenntnis, sogar Selbsterkenntnis, ist für Krause bei aller Selbständigkeit doch immer Erkenntnis in Gott als Grund des Grundes.

Das Vereinleben mit Gott umfaßt den ganzen Menschen, sein Erkennen, Fühlen und Wollen, vor allem aber sein Gemüt. In der Liebe zu Gott liegt auch das gottinnige Bestreben begründet, mit allem, was Gott in sich ist, - Mitmensch, Vernunft, Natur - vereint zu sein.

M. Ranft unterscheidet vier Aspekte innerhalb des Religionsbegriffs Krauses: "1. Die Richtung auf Gott - Gottinnigkeit, 2. Das Streben nach Gottähnlichkeit - Gottnachahmung, 3. Das Streben nach Lebenvereinigung und Vereinleben mit Gott - Liebe zu Gott, 4. Wirkliche Lebensgemeinschaft mit Gott - Gottseligkeit.
Die Religion ist eine ewige und eine zeitstetige Wesenheit des Menschen, sein Hauptvorzug und sein edelstes Merkmal" (2).

Religion ist bei Krause als Gottinnigkeit zunächst die dem Menschen ursprünglich zukommende Beziehung zum Absoluten, so daß der Mensch wesentlich "mit seiner Ganzlebenkraft zu Gott hingerichtet" ist und bleibt. Diese Religionsauffassung stimmt sehr genau mit der des Thomas von Aquin überein, der ja unter Religion grundsätzlich die Hinordnung des Menschen zu Gott (ordo ad Deum) versteht, so daß alle, die nach dem letzten Grund und Ziel der Welt fragen, letzlich nach dem suchen, was religiös Gott genannt wird (3).

Krauses Religionsbegriff wäre auch mit dem von Tillich in Verbindung zu bringen, wenn dieser darlegt, daß Religion im weitesten Sinn nicht einfach eine besondere Funktion des Geisteslebens ist, sondern "das, was uns unbedingt angeht. Und das, was uns unbedingt angeht, manifestiert sich in allen schöpferischen Funktionen des menschlichen Geistes. Es wird offenbar in der Sphäre des Ethischen als der unbedingte Ernst der ethischen Forderung; verwirft man die Religion im Namen der ethischen Funktion des menschlichen Geistes, so verwirft man die Religion im Namen der Religion. Das, was uns unbedingt angeht, wird offenbar in dem Reich des Erkennens als das leidenschaftliche Verlangen nach letzter Realität; verwirft man die Religion im Namen der Erkenntnisfunktion des menschlichen Geistes, so verwirft man die Religion im Namen der Religion. Das, was uns unbedingt angeht, wird offenbar in der ästhetischen Funktion des menschlichen Geistes als die unendliche Sehnsucht nach dem Ausdruck des letzten Sinnes; verwirft man die Religion im Namen der ästhetischen Funktion des menschlichen Geistes, so verwirft man die Religion im Namen der Religion. Man kann die Religion nicht mit letztem Ernst verwerfen, weil der Ernst oder das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht, selbst Religion ist. Die Religion ist die Substanz, der Grund und die Tiefe des menschlichen Geisteslebens" (4). Diese den Menschen ganzheitlich, d. h. in seinem Erkennen, Handeln und Fühlen umfassende Daseinsdimension der Religion findet man bei Krause als die Gottinnigkeit, die das Schauen, Fühlen und Wollen des Menschen zuinnerst durchdringt: "Die Gottinnigkeit

ist, als Urganzes seiner Art, umüber Gottschauinnigkeit, Gottgefühlinnigkeit, Gottwollinnigkeit" (5).

Über seine religiöse Entwicklung sagt Krause: "Ich sah sehr früh ein, daß die Wahrheit sich selbst anzeigen müsse, und obgleich streng christkirchlich erzogen und auf beste darin von mehren redlichen Männern unterrichtet, blieb ich doch frei von allem Satzungenglauben . . . Daher faßte ich als Kind, als kaum angehender Jüngling den Vorsatz, die wesentlichen Lehren - die reine Wahrheit - des Mosesthumes, des Islamthumes, Heidenthumes und Christenthumes in ein ganzes Corpus zusammenzutragen" (6).

Krause begnügt sich also nicht einfach mit der Tatsache, daß der Mensch in einer Wesensbeziehung zum Absoluten steht; er will darüber hinaus diese Beziehung von den Weltreligionen ausgehend thematisieren, indem er, ähnlich wie die Aufklärung, die das den verschiedenen Religionen Gemeinsame sucht, um eine universale,für alle Menschen allgemeingültige Vernunftreligion, die jede auf bestimmte Menschen oder Völker zurückgehende Offenbarung ablehnt, zu statuieren.

In seinen religionsphilosophischen Schriften "Zur Religionsphilosophie und spektulativen Theologie" und vor allem "Die absolute Religionsphilosophie" setzt sich Krause mit Jacobi, Schleiermacher, Bouterwerk und indirekt mit Kant auseinander. Er betont gegen eine reine moralische oder gefühlmäßige Begründung der Religion die wesentliche Rolle der Vernunft: "Gerade dadurch ist der Mensch vernünftig vorzugsweise, daß sein Gefühl, sein Begehren, sein Wollen und sein Tun einen intellectuellen Grund in objectiver, ewiger Erkenntnis ewig haben, und auch zeitlich haben sollen und können, - den ewigen, unerschütterlichen Grund der Wahrheit göttlicher Erkenntnis, der über alle alleinständige Selbstheit des endlichen Wesens erhaben, mithin auch rein und unabhängig von Furcht und Hoffnung, von Lust und Schmerz ist, in welchem Grunde des Menschen gottähnliche Selbstmacht den Ursprung nimmt, womit er den reinen Gedanken des Guten, das ist der zu verwirklichenden Wesenheit Gottes, in reiner Gesinnung und That darzuleben vermag" (7).

Dazu sagt L. Kunze: "Das Gefühl wird bestimmt von Erkennen. So gründet sich auch die Religion nicht zuerst oder zuhöchst auf das Gefühl, wie Schleiermacher annahm. Gottinnesein ist beides, Gotterkenntnis und Gottgefühl, in gleichschwenkender Harmonie, wobei erstere die Voraussetzung für letzteres ist" (8).

Krause vertritt gegen jede Form des Agnostizismus und des Fideismus eine unmittelbare Erkenntnis Gottes im Sinne der Gnosis und der Theosophie; das heißt ein intuitives Wissen von Gott, das phanthasiemäßige und mystische Gedankenwelt nicht einfach als Schwärmerei abtut, sondern als Erkenntnisquelle ernstnimmt. Dazu sagt E. Wettley: "Nicht die Erforschung der Außenwelt in ihrem Verhältnis zur Innenwelt, sondern Besinnung auf die eigene Innenwelt ist der Weg der Wissenschaft. Infolge einer Art innerer Erleuchtung, die auf der wesentlichen Durchdringung des endlichen und unendlichen oder göttlichen Geistes beruht, werden jene höchsten Wahrheiten geschaut, die alle untergeordneten Erkenntnisse in sich enthalten und begründen. Die sinnliche Erfahrung und das diskursive logische Denken sind nur untergeordnete Erkenntnisquellen. Sie bekommen ihren Erkenntniswert erst in und durch jene nur durch die Vernunft erreichbaren, intuitiv erfaßten höchsten Wahrheiten, welche zusammen die Erkenntnis des Absoluten oder die 'Schauung Wesens' ausmachen. Wem das als Schwärmerei oder Unsinn erscheint, den weist Krause als noch unreif von der heiligen Schwelle der Wissenschaft zurück; den ermahnt er, 'in Ruhe zu warten, bis sich ihm von selbst in einem glücklichen Punkt seines Bewußtseins die Schauung Wesens eröffnet'. Damit aber dieser 'glückliche Punkt des Bewußtseins' komme, sind vor allem auch gewisse ethische und gefühlsmäßige Vorbedingungen nötig. So ermahnt Krause, 'alle Vorurteile, alle unreine Gefühle in den Nebelreichen des irdischen Lebens zurückzulassen, mit reinem Geiste und schuldlosem Gemüte unermüdet und wohlgeordnet in die stillen Tiefen der Wahrheit zu forschen und in kindlicher Unschuld zu warten, wieviel Wesen vom himmlischen Lichte göttlicher Erkenntnis selbst dem Geiste vertrauen will'" (9).

Derartige Gedanken sind durchaus theosophisch. Sie erinnern an die indischen Vedams, an die Gnosis, Plotin und Mystiker, besonders an V. Weigel, J. Böhme, Swedenborg, Baader, den späten Schelling und nicht zuletzt an Comenius (1o). Somit steht Krause religionsphilosophisch in der Tradition jener Denker, die das Absolute zunächst nicht auf dem Weg des diskursiven logischen Denkens, sondern intuitiv zu erfassen versuchen, und zwar durch die Selbstbesinnung des Subjektes auf seinen letzten Grund. Dadurch erreicht der Mensch die Erleuchtung der Gottinnigkeit, so daß durch die Vorsehung Gottes, seinem Heilsplan nach, das Leben des einzelnen und der gesamten Menschheit zur Vollkommenheit und Seligkeit gelangt. Er befreit alle endlichen Wesen von Übel, von allem Wesenwidrigen. Die Heilsvermittlung Jesu Christi ist hiermit nicht notwendig. Gott rettet nicht durch einen Heilsmittler, sondern durch seinen unmittelbaren heiligen Willen

seines Heilsplanes. Das Christentum, wie alle anderen Religionen, gehört zu den Anfängen der reinen Wesenschauung der Wesenlehre, als deren Lehrer sich Krause selbst versteht: "Es ist die Zeit gekommen, die Lehre Jesu (besonders die sogenannte Bergpredigt) zu erfüllen, d. i. das Mangelnde zu ersetzen, die Lücken auszufüllen, das Irrige zu berichtigen, und zwar noch in höherer Stufe, als Jesus die mosaische Lehre zu erfüllen suchte, denn die Jesuslehre verhält sich zur Moseslehre ähnlich, wie die wissenschaftliche Wesenlehre zur Jesuslehre.

Ob die Menschheit mich als Wesenlehrer . . . erkennen und anerkennen werde, - das steht bei Gott . . . Ein reines Streben nach reiner Wissenschaft war in Deutschland mit Kant erwacht . . ."(11).

Der Gegensatz von Glauben und Wissen bzw. Religion und Wissenschaft, der das abendländische Denken kennzeichnet, wird bei Krause von seinem Ansatz der Wesenschauung her aufgehoben: "Gott in allem, Gott als der Eine, Gott im Vielen selbst, Gott als Ganzes mit dem Vielen und, es selbst mit ihm vereinigt, ist erst die Anschauung des ganzen Gottes, welche Polytheismus und Monotheismus vereinigt, nämlich organisch sich durchdringend, und zugleich die dem Pantheismus zu Grunde liegende Idee ausspricht. Da verschwindet zugleich der Gegensatz Religion und Wissenschaft" (12). Nicht, daß die Religion in Wissenschaft aufginge, sondern daß die Wissenschaft überhaupt nichts anderes als Religion ist, und zwar insofern Religion bei Krause nicht einfach die positiven Religionen meint, sondern, wie gesagt, die dem Menschen als Menschen zukommende Wesensbeziehung zum Absoluten. Somit ist bei Krause die bei Hegel immer noch geachtete positive Religion (Christentum) als Selbsterkenntnis des Geistes in der Form der Vorstellung (13) nicht mehr vorhanden. Das Christentum als höchste Stufe der religösen Entwicklung muß nun in einer universalen, von allen Menschen anerkannten allgemeingültigen Religion vollendet werden: "Sowie in der Mosaischen Religion die christliche begründet und vorgebildet, so in der christlichen die harmonische: nämlich menschheitliche, gottmenschheitliche, die Menschheitgottinnigkeit, das Menschheitingottleben, Gottinmenschheitleben, Gottmenschheitvereinleben" (14).

Es wäre verfehlt zu meinen, daß Krause die Gottinnigkeit nur als Beziehung des Menschen zu Gott versteht und nicht auch umgekehrt: "Ein hinderliches Vorurtheil ist es ferner, wenn man annimmt, daß das Verhältnis der Weseninnigkeit ein einseitiges ist, nämlich bloß des Menschen zu Gott,

und nicht umgekehrt, zugleich ein Verhältnis Wesen zu dem Menschen" (15). Gottinnigkeit stellt also das allumfassende Geschehen der gegenseitigen Durchdringung von Gott und Mensch dar; sie geht wiederum auf den das Krausesche System kennzeichnenden Panentheismus zurück: "menschliche Gottinnigkeit ist nur ein Theil der Gottinnigkeit der ganzen Welt und aller Wesen in ihr" (16).

In Jesus sieht Krause daher zwar den Menschen, in dem Gott war, aber "setzet anstatt Jesus die Allmenschheit, so erhaltet ihr das teure Eigenleben-Urbild des gottinnigen Gottmenschen Jesus. Es wird auch noch größer und heiliger; ihr verliert nicht, was ihr habt, ihr gewinnt es gereinigt, verklärt wieder" (17).

Die zentrale Stellung, die Jesus Christus in der Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels innehat, tritt bei Krause zurück: "Jesus ist und war nicht Gott, nicht Wesen als Urwesen. Jesus war Mensch und blieb Mensch . . . Jesus konnte nach Maßgabe seiner inneren Empfänglichkeit eigenleblich vereint sein mit Gott, so wie jeder Mensch, der auf derselben Stufe des inneren Lebens anlangt. . . Was Jesus getan hat, ist der innigsten Achtung, Liebe und Dankbarkeit wert, allein alles menschlicherweise begreiflich, auch nicht ihm eigen, sondern auch von anderen guten Menschen aus allen gebildeten Völkern, vor und nach ihm, ohne es von ihm zu wissen, und mit Hinblick auf ihn, geübt worden" (18).

Krauses Auffassung über Jesus steht offensichtlich in der Tradition der Aufklärung und all jener, die in Jesus zwar eine maßgebende religöse Persönlichkeit sehen, keineswegs aber den Sohn Gottes im Sinne des christlichen Glaubens.

Krauses Grundauffassung über die Religion kann man mit Fr. Jodl so zusammenfassen: "Trotz seines tiefreligiösen Gefühls bleibt Krause doch immer der Freimaurer; seine Religion eine streng rationale, ohne Dogmen; seine Kirche ein bloßer Religionsverein, welcher den Begriff des Kultus - an den Hegels Religionsphilosophie gerade die tiefsinnigsten Erörterungen knüpft - wenigstens in seinen sakramentalen Bestandteilen ignoriert und auf das Gebet und gewisse gemeinsame Bestrebungen, die sich Gottinnigkeit zum Ziel setzen, eingeschränkt. Während für den Katholiken Baader und die Protestanten Schelling und Hegel das christliche Dogma in einer bestimmten, historisch ausgeprägten Gestalt als Träger eines absoluten Wahrheitsgehaltes stehen blieb, beklagt Krause die Verderbnis, welche die Religion

Jesu und die Philosophie Platos durch die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse des Zeitpunktes erfuhren, in dem sie sich zur Vereinigung trafen. Wie Fichte das Symbol jeder Kirche als ein durch Wissenschaft notwendig perfektibles bezeichnet hatte, so denkt auch Krause an eine fortgehende Durchdringung des religiösen Elements durch das philosophische, wobei sich der Inhalt der Religion ganz auf Anerkennung des ein-en Gedankens beschränkt: Erhebung der vernünftigen Wesen zum Göttlichen; Selbstdarstellung des Absoluten in den Individuen" (19).

b) Ethik

Im analytischen Teil des Krauseschen Systems (1) wurde gezeigt, wie das Ich durch Vermögen und Tätigkeit gekennzeichnet ist. Somit erkennt sich das Ich als Trieb und Neigung; und sofern der Trieb auf das Künftige gerichtet ist, erkennt er sich als Sehnen und Verlangen. Dadurch erweist sich das Wesentliche des Subjekts als etwas, was wir erwirken sollen; das Ich findet sich dazu verbunden oder verpflichtet. Das Woraufhin des Triebes ist also die Pflicht des Ich. Diese eine Pflicht besteht darin, daß das Ich sich selbst in der Zeit zwar nicht herstellt, doch aber sein Wesentliches darstellt. Das nennt Krause "das Gute". Stellt der Mensch in der Zeit seine eigene Wesenheit dar, so ist er, wie er sein soll, oder so ist er gut. Demzufolge ist das Gute das Gesetz der mensch-lichen Tätigkeit. Wer so handelt, der handelt sittlich. Die Selbstbestimmung des Ich gemäß diesem Gesetz des Guten ist sittliche Gesinnung und ihr Vollziehen Tugend.

Im analytischen Teil wurde ebenso ausgeführt, daß das Ich erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen ist. Insofern das Wollen in die Zeitreihe eingreift, ist es bei aller Verbundenheit von Erkennen und Empfinden dennoch unabhängig. Es kann sich selbst bestimmen, ist frei. Dazu sagt E. Wettley: "Die Möglichkeit der Freiheit besteht darin, daß das Wollen nicht nur eine zeitliche Bestätigung ist, sondern daß ich wollend den Connex schaffe zwischen mir als empirischen Ich und mir als nichtzeitlichen Grund meines zeitlichen Ich, oder daß der reine Urtrieb, der auf die zeitliche Darlebung des Urbegriffs gerichtet ist, Eingang finden kann in die zeitliche Reihe der Willenshandlungen. Daraus folgt, daß die Freiheit des Willens als eine Forderung erscheint, und daß sie nicht Willkür oder Gesetzlosigkeit ist. Ich erkenne als frei wollend mein Gutes als das Gesetz meines Willens an, bin also autonomisch. Damit bin ich ein sittliches Wesen" (2).

Diese Tatsache, daß das Ich ein frei wollendes Wesen ist, führt das Subjekt

auf die Erkenntnis anderer Vernunftwesen. Damit möchte Krause, so auch Wettley, den Fehler der kantischen Ethik vermeiden, "der darin besteht, daß Kant in seinem angeblich rein apriorischen kategorischen Imperativ die doch nur aus der Erfahrung gewonnene Erkenntnis der Existenz anderer, uns ähnlicher Wesen voraussetzt.Darum muß Krause konsequent, um den Apriorismus zu retten, den Gedanken einer Vielheit von endlichen, uns ähnlichen Wesen als apriorisch hinstellen. Doch geht er schnell über diese Spekulation hinweg und bringt sofort den Faktor der sinnlichen Erfahrung herzu. Indem er erklärt, daß dieser apriorische Gedanke endlicher Vernunftwesen Realität, Gültigkeit dadurch erlange, daß uns im wirklichen uns-ähnliche leibliche Erscheinungen entgegentreten. . ." (3).

Diese intuitiv-analytisch gewonnene ethische Erkenntnis findet sich, wie gesagt, im analytischen Teil des Wissenschaftssystems enthalten. Demgegenüber hat Krause, wenn auch später in den synthetischen Teil des Systems aufgenommen, die synthetische Ethik in einem selbständigen Werk "System der Sittenlehre" (Leipzig 181o) behandelt.Hier gründet die Ehtik, wie alles Wissen und Wissenschaft bei Krause, auf in Wesenschauung erfaßte Gottesidee, so daß das eine Gute das Göttliche oder Gott selbst ist und das Gute der endlichen Wesen auf endliche Weise Göttliches darstellt. Daher ist das eine höchste Gut in sich ein Organismus von Gütern, an deren Ausformung alle endlichen Wesen nach ihrer endlich-beschränkten Individualität teilnehmen. Hier erscheint im Gegensatz zum bisher Kantischen subjektiven Betrachten des Sittlichen eine platonische objektive Begründung der Ethik, wie E. Wettley betont: "Wir verstehen aber, wie ein Philosoph, der von Platos Geist ergriffen und zugleich mächtig erfaßt von der Kantischen Lehre der intelligiblen Geister dazu kommen konnte, hinter und über allem zeitlichen individuellen Werden einen zeitlosen Urbegriff zu substanzialisieren, welcher die volle Wesenheit in sich enthält und zeitlich entfaltet" (4). Man kann aber Wettley nicht einfach zustimmen, wenn er weiter behauptet: "So konstruiert Krause hinter oder neben dem zeitlichen Sein des Menschen seine unzeitliche Realität, hinter der zeitlichen Entfaltung der Menschheit ein mystisches, zeitloses, unendliches Menschheitwesen, und schließlich verdinglicht er den Gesamtbegriff des im zeitlichen Leben sich Entwickelnden zu dem Einen Guten oder Göttlichen" (5). So hat Krause beide Teile der Ethik gewiß nicht verstanden. Er hat sie nicht dualistisch nebeneinander gebaut, sondern ineinander aufgenommen, wie es im obersten Prinzip der Ethik deutlich ausgedrückt wird: "Sey freie Ursache des Guten als des Guten, oder: Wolle und vollbringe das Gute, weil es die in der Zeit dargebildete Wesenheit Wesens ist" (6). Hierin sieht Krause Gehalt und Form des Sittengesetzes

ausgedrückt; "denn der gehaltliche oder materiale Teil des Sittengesetzes ist die Forderung: Wolle und thue das Gute, nur das Gute, rein und ganz das Gute, das ist das Lebwesenliche; der formliche oder formale Theil des Sittengesetzes aber ist enthalten in der Forderung: du selbst, und: als das Gute, - denn darin wird gefordert zugleich die Selbsttätigkeit. und die Reinheit des Antriebes oder Beweggrundes . . . in dieser formlichen Forderung des Sittengesetzes liegt zugleich auch das Gesetz: Das Gute nicht darum zu thun, weil ich es will, sondern vielmehr das Gute darum zu wollen, und zu thun, weil es gut ist" (7).

Das Gute ist also keine bloße subjektive Kategorie, sondern etwas an sich. Es gibt für Krause etwas absolut Gutes ohne Beziehung auf ein bestimmtes Wesen. Krause kennt also einen objektiven Begriff des Guten. Dennoch ist die subjektive analytische Seite der Krauseschen Ethik dabei nicht zu übersehen. Denn, wie gesagt(8), die Krausesche Ethik betont nicht so sehr die Erfüllung einer objektiven Seinsordnung, sondern das Gute, das das Ich als sein ihm Wesentliches in der Wesenheit Wesens erkennt und auf seine besondere Lage bezieht. Insofern ist Krause mit Kant einverstanden, der ja "das Bewußtsein für die Bedeutung der reinen, guten Gesinnung wieder geweckt und sie in den Mittelpunkt der Ethik gerückt hat. Krause zögert nicht, sich in diesem Punkt ganz Kant anzuschließen. Zugleich will er aber einen Schritt über Kant hinausgehen. Das zeigt einmal schon die Formulierung des Formalen im Sittengesetz: Neben dem 'du selbst' steht das 'als das Gute'. Ganz deutlich aber wird das Mehr, das Krauses Sittengesetz gegenüber dem Kants enthält, im materiellen Gehalt: 'Wolle und tue das Gute'. In der unmittelbaren Aufnahme des Guten in das Sittengesetz als Objekt der Sittlichkeit liegt der wesentliche Unterschied zu Kants Ethik" (9).

Man findet also bei Krause nicht zwei parallel gebaute Betrachtungen des Sittlichen, wie E. Wettley oben sagte, sondern eine analytisch-induktive Auffassung des Guten - Gut ist, was ist, wie es sein soll, was seinem Begriff und seiner Bestimmung gemäß ist-, die im synthetischen metaphysischen Teil vollends begründet wird: Gott und seine Wesenheit ist das eine höchste Gut. Dasjenige Gut, das der Mensch darleben soll, ist ein innerer Teil des einen Guten. Die Güter sind endliche Verwirklichungen des einen höchsten Guten (9a).

Das Krausesche Sittengesetz ist auch nicht hypothetisch. Denn trotz des materialen Gehalts gilt es keineswegs, die ethischen Maximen unter Bedingungen zu stellen: "Das 'Wenn du glückselig werden willst' läßt Krauses Sittenge-

setz gar nicht erst zu. Es fordert vielmehr kategorisch, das Gute zu wollen und zu tun. Diese kategorische Forderung liegt schon im Begriff des Guten als des Gesollten selbst und ist zudem metaphysisch begründet: 'Da nun Gott selbst und der einzige Gehalt des Lebens ist, so ist das Sollen des Guten unbedingt wie Gott selbst'" (10).

Daraus folgt für M. Göbl weiter: "Weil das sittliche Wesen im unbedingten Sollen zum Guten verpflichtet ist, ist der Begriff des Guten bei Krause identisch mit dem der Pflicht. Der Gliedbau des einen Guten, der alles einen Guten, der alles einzelne Gute enthält, ist zugleich ein Gliedbau von Pflichten. So stellt sich bei Krause 'die wissenschaftliche Entfaltung des Organismus oder Systems des Guten zugleich als Organismus oder Systems der Pflichten und der Güter' dar. Daher wird es verständlich, daß die Rolle, die in Kants moralphilosophischen Ausführungen der Pflichtbegriff spielt, bei Krause der Begriff des Guten einnimmt und dafür der Pflichtbegriff mehr in den Hintergrund tritt" (11).

Krause hat klar erkannt, daß zum Wesen des Sittlichen ein objektives und ein subjektives Element gehören. Darauf beruht auch sein ambivalentes Verhältnis zu Kant, wie E. Wettley sagt:"Wenn sich Krause durch die Hervorhebung dieses objektiven Faktors der Sittlichkeit über Kant erhebt, so ist er mit seiner Erkenntnis des subjektiven Elements wesentlich bei Kant stehen geblieben" (12).

Im Zusammenhang mit dem Begriff des Guten steht bei Krause der Freiheitsbegriff. Es wurde oben dargestellt, wie das Ich als Vermögen und Tätigkeit gerade Selbstbestimmung besagt (13). Dieser Grundfaktor der Krauseschen Freiheit, der mit der aristotelischen Freiheit als Selbstursächlichkeit (liber est causa sui) im Wesentlichen übereinstimmt, wäre aber für Krause, wie M. Göbl bemerkt, ohne den Zweckbegriff des Guten nicht denkbar: "Sittliche Freiheit ist demnach die Selbstbestimmung gemäß den ewigen Begriffen des Guten, ist 'das Sichselbstbestimmen zum Guten'" (14).

Offenbar verbindet Krause gemäß der subjektiv-objektiven Struktur seiner Ethik den aristotelischen mit dem platonischen Freiheitsbegriff: Frei ist derjenige, der sein Handeln aus sich selbst bestimmt (Aristoteles), aber zugleich auf das Gute (nicht ein Gutes) ausrichtet, weil das Gute ihn in seine Autarkie, also Freiheit bringt (Plato) (15).

Da das Gute das Göttliche oder Gott selbst ist, denn er ist, wie dargestellt, sowohl Beweggrund als auch Inhalt des Guten, so ist Gott der schlechthin Freie,

die unendliche absolute Freiheit. Der Mensch hat auf endliche Weise Anteil an der unendlichen Freiheit Gottes. "Sittliche Freiheit haben, heißt also, sich selbst zum Guten bestimmen, allein weil es gut ist. Damit steht die echte Freiheit in engstem Zusammenhang mit der Sittlichkeit selbst. Sittlichkeit besteht darin, daß das endliche Vernunftwesen das Gute rein als solches wolle und vollbringe. Dieses reine Wollen und Vollbringen des Guten als bleibender Zustand ist Tugend. Die Gottesidee, sagt Krause, ist die oberste Bedingung einer sittlichen Gesinnung, ohne sie ist Sittlichkeit nicht möglich, denn Sittlichkeit oder Moralität ist die gottähnliche Vollendetheit des endlichen Wesens, sofern es freie Ursache des Guten als des Göttlichen ist. Nur weil Gott sich ganz zur Darlebung seiner Wesenheit als des Guten bestimmt, kann auch das endliche Wesen seinen Willen in Freiheit auf das Gute richten" (16).

Damit wären die grundlegenden Elemente der Krauseschen Ethik erörtert. Darauf gründet die Solzialethik, die unten mit der Sozialphilosophie behandelt wird (17).

c) Rechtsphilosophie

Krauses rechtsphilosophische Gedanken findet man in mehreren Schriften: Die erste Form seiner Rechtslehre erschien 18o3 mit dem Titel "Grundlage des Naturrechts", dann finden sich rechtsphilosophische Abhandlungen in den Schriften "Tagblatt der Menschheit"(1811), und "Urbild der Menschheit" (1912). Erst 1828 veröffentlichte Krause seinen "Abriß des Systems der Rechtsphilosophie". Dazu haben seine Schüler A. Röder und R. Mucke zwei wichtige Nachlaßwerke herausgegeben: "System der Rechtsphilosophie" (Leipzig 1874) und "Vorlesungen über Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates" (Leipzig 1892).

Methodisch geht Krause zur Bestimmung des Rechtes genau so vor, wie es seinem analytisch-synthetischen Wissenschaftssystem entspricht. Demnach versucht er zunächst den Gedanken "Recht" im vorwissenschaftlichen Bewußtsein, unabhängig von Gefühl und Gesinnung, analytisch-induktiv bewußt zu machen. Hierauf ist bis zu der Erkenntnis des unbedingten Prinzips aufzusteigen, um sodann einzusehen, daß das Recht als ewige Wahrheit im Prinzip und durch das Prinzip "Wesen" wissenschaftlich erkannt wird.

Nun, zunächst ist zu bestimmen, was Krause unter Rechtsphilosophie und Naturrecht versteht. Krause stand zwischen dem Vernunftrecht Kants und der

Historischen Schule, die ja im Gegensatz zu diesem den Rechtspositivismus vor dem Naturrecht betont (1). Hegel hatte sich schon, wie sein Werk "Grundlinien des Naturrechts oder Naturrechts- und Staatswissenschaft" zeigt, die Aufgabe gestellt, den Rechtspositivismus mit der Naturrechtslehre Kants zu vereinen. Er neigte aber zu ersterem, indem er das positive Recht zum Naturrecht machte (2). Nun betont Krause demgegenüber die Priorität des Naturrechts: Denn das Naturrecht sucht zu erkennen "was ewig recht ist, nicht nur hier und da, zu dieser oder jener Zeit . . . , sondern was das Recht ist an sich, also auch als Recht gültig überall im Weltall, für alle Vernunftwesen . . ." (3). Demnach neigt Krause, wenn er auch das Recht zeitlich aufzufassen versuchte (4), doch eher zu einem unhistorischen, rationalistischen und abstraktallgemeinen Naturrechtsbegriff.

M. Göbl gliedert die Rechtslehre Krauses in drei Teile: "Oberster Teil ist die allgemeine Rechtsphilosophie, die vom Recht im absoluten und ganzen Sinn handelt, wie es sich in der Wesenschauung darstellt. Untergeordnet sind die besondere Rechtsphilosophie, die die Erkenntnis der Idee des Rechts als ewiger Wahrheit betrifft, und die Rechtsgeschichte, die die Erkenntnis des positiven Rechts als zeitlicher Wahrheit behandelt, sowie die aus der Verbindung beider sich ergebenden Vereinrechtswissenschaft mit dem Musterbegriff des Rechts und der Staatskunstlehre" (5).

aa) Analytische Betrachtung des Rechts

Ausgangspunkt ist, wie gesagt, der Rechtsgedanke, so wie er sich im gewöhnlichen Bewußtsein vorfindet. Denn in unmittelbarer Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis trifft das Ich sogleich eine allgemeine Erkenntnis des Rechts. Jeder urteilt irgendwie selbst, ob Recht oder Unrecht geschieht. Da das Selbstbewußtsein durch andere Bewußtseine gegenseitig bedingt und bedingend ist, so ist das Recht auch ein gegenseitiges zwischenmenschliches Geschehen. Diese an Hegels Rechtsgebot - "sei eine Person und respektiere den anderen als Person" - erinnernde interpersonale Rechtsauffassung bildet für Krause nur die Grundlage des "äußeren Rechts". Denn es gibt für Krause darüberhinaus ein "inneres Recht", das nicht im äußeren aufgeht. Wie könnte man sonst davon sprechen, daß jemand gegen sich selbst ungerecht ist (5a).

Sofern das Recht sich als allgemeingültig zeigt, gilt es nicht nur für einzelne, sondern für alle Menschen; es ist unabänderlich, d. h. ein allgemein-gültiges Soll-Gesetz, und zwar deshalb "weil darin gefordert wird,

daß das freie Wesen, als solches, das Recht wollen und thun solle . . . das Recht ist ein Lebensgesetz für die Freiheit vernünftiger Wesen" (6). Somit appelliert das Recht zugleich an den Willen. Er ist die höchste Tätigkeit des Vernunftwesens. So kann der Inhalt des Rechts nur durch freien Willen vollzogen werden. Das Rechtsgesetzt lautet: "Wolle und vollbringe rein und frei das Recht als dieses besondere Gute" (7). Das Recht ist also im Gegensatz zum Sittengesetz, das auf das ganze Gut gerichtet ist, ein Teil des Guten, d. h., das Sittengesetz umfaßt das Rechtsgesetz. Insofern werden die Verwirklichung des Rechts und die Tugend der Gerechtigkeit letzlich vom Sittengesetz gefordert.

Ferner versteht Krause das Recht als einen Wert in sich; es ist wie gesagt, ein sachliches und objektives Gesetz. So sind Ethik und Rechtsphilosophie zwei miteinander eng verbundene und dennoch selbständige philosophische Bereiche (8). Diese enge Verknüpfung heißt nun, daß der Mensch auch sittlich zum Recht verpflichtet ist.

Da das Recht objektiv-sachlich besteht, ist es vom Wollen und Erkennen des Subjekts ganz unabhängig (9). Darauf beruht bei Krause die Befugnis zum rechtlichen Zwang, der aber kein beliebiges Erzwingen, sondern dem Recht und der Vernunft angemessen sein muß, so daß man daraus nicht schliessen kann: "Dieses äußere Gewaltmittel dient, um die Willkür für das Recht und für die Gerechtigkeit zu bestimmen, folglich ist es recht, daß es angewandt werde; - sondern daß vielmehr der Zwang so beschaffen sein müsse, daß er mit der Vernunft selbst und mit dem Rechte übereinstimmt" (1o).

Die Frage nach dem Inhalt des Rechts hängt bei Krause eng mit der Frage nach dem Menschen zusammen. Die Bestimmung des Menschen besteht in der "Darlebung" des Guten. Hier unterscheidet Krause als innere Bestimmung die Fähigkeit des Erkennens, Empfindens und Wollens von der Ausbildung des Körpers und seiner physischen Kräfte als der äußeren Bestimmung. Die Erreichung der Bestimmung des Menschen hängt von äußeren und inneren Bedingungen ab, nach denen der Mensch sein Leben gestaltet. Inhalt des Rechtes sind also die zur Erreichung der menschlichen Bestimmung erforderlichen Bedingungen. Es gibt welche, die die Natur durch ihre Gesetzmäßigkeit erfüllt wie etwa der Wechsel der Jahreszeiten. Es gibt hingegen andere Bedingungen, die nur durch den freien Willen des Subjekts erfüllt werden können, wie etwa Erziehung und Zusammenarbeit. Wenn auch beide in Wechselwirkung stehen, schließt Krause die ersteren vom Rechtsbegriff als bloße Tatsäch-

lichkeit aus. Damit hat er das dritte Element des Rechtsbegriffs festgestellt, nämlich das Moment der Freiheit: Das Recht ist also bei Krause "das Ganze der von der Freiheit abhängigen Bedingungen des organischen Ganzen des Vernunftlebens" (11).

Aus dem organischen Charakter der Vernunftbestimmung des Menschen ergibt sich die organische Gestalt des Rechts. Die Bedingungen der Vernunftbestimmung bilden wie die Vernunft selbst eine organische Einheit. Dazu sagt Th. Schwarz: "Krause ist sich also bewußt, daß die systematische Ordnung des Rechts eine Forderung der Vernunft und nicht bloß eine Frage der zweckmäßigen Anordnung, der Technik ist" (12).

Der Rechtsgrund liegt also in der Vernünftigkeit des Menschen. Darauf gründen auch die Begriffe der Rechtsperson und der Rechtsfähigkeit. Rechtsgrund deutet bei Krause auch auf die inneren Hauptmomente des Rechts hin, auf die beiden Glieder des Rechtsverhältnisses, nämlich auf das Bedingte und auf das Bedingende. Dieses Bedingungsverhältnis ist wiederum in der Vernünftigkeit mit begründet. So sagt M. Göß1: "Der innere Rechtsgrund ist zugleich Rechtszweck, bestehend in der Verwirklichung des Rechts und Rechtsbefugnis.

Die Rechtsbefugnis ist die der Rechtsperson zukommende Vernunftforderung, daß das Recht hergestellt werde. Dieser Anspruch auf die Verwirklichung des Rechts ist auch in der Rechtsfähigkeit begründet. Aus der Rechtsbefugnis wie auch aus Rechtsfähigkeit ergeben sich der Rechtsanspruch und die Rechtspflicht" (13).

Da der Mensch mit anderen zusammenlebt, hat er zugleich Rechtsansprüche und Rechtspflichten. Dieses Rechtsverhältnis muß nicht immer gegenseitig sein. So distanziert sich Krause von der Fichteschen Auffassung, daß die Gültigkeit des Rechtsanspruchs in der Wechselseitigkeit der Rechtsleistungen besteht: "Dies kann im Allgemeinen nicht stattfinden, weil das Recht in der ewigen Natur des Menschen und der Menschheit, überhaupt in der ewigen Wesenheit der Vernunft, gegründet ist" (14). Demnach ist Krause auch nicht mit Kant einverstanden, wenn dieser das Recht als Summe der äußeren Bedingungen der Sittlichkeit bestimmt (15).

Ferner unterscheidet Krause die Rechtspflicht von der Tugendpflicht. Beide sind zwar - wie Recht und Sittlichkeit - in der Vernünftigkeit des Menschen

begründet, fallen aber nicht zusammen, denn nicht jede Tugendpflicht ist auch eine Rechtspflicht.

Bisher wurde das Recht nur vom Subjekt aus betrachtet, in individueller Selbsterkenntnis erörtert. Diese analytisch-subjektive Rechtsbestimmung hat aber einen recht relativen Wert, denn sie ist nur auf die Vernunftnatur des Menschen bezogen, die als endlich und begrenzt das Recht schlechthin nicht zu begründen vermag. Das Recht muß also entsprechend dem Wissenschaftssystem Krauses, als ewige Wahrheit in dem unbedingten Prinzip "Wesen" erkannt und begründet werden, nämlich in Gott, denn, wie ausgeführt, Gott ist bei Krause der Grund allen Seins und Erkennens, darum auch der einzige Beweisgrund des Rechts, ja die eine Rechtsperson (16).

bb) Synthetische Betrachtung des Rechts

Nach dem soeben Gesagten setzt Krause der synthetischen Begründung des Rechts seine Gotteslehre voraus, so daß die Deduktion des Rechts als eine Grundwesenheit Gottes verstanden wird. Alle schon im analytischen Teil besprochenen Fragen werden jetzt wieder aufgegriffen, von Gott aus erörtert und in ihm begründet. So ist Gott das eine Rechtsleben. Als Eigenschaft Gottes wird das Recht auch unbedingt gedacht.

Gemäß den Modalitäten Gottes gibt es bei Krause verschiedene Erkenntnisarten des Rechtes, wie F. Conradi aufstellt:

"a) Erkenntnis des Rechts nach seiner ganzen Wesenheit und Daseinheit (nach seiner unbedingten Existenz und Realität).

b) Untergeordnet ist enthalten: Erkenntnis des Rechts nach seiner urwesenlichen Existenz über den Gegensatz von Ewigem und Zeitlichem

aa) darunter: Das Recht als ewiger Begriff eines Guten, das wirklich werden soll.

bb) Das Recht als geschichtlicher Begriff eines Guten, das in der Zeit wirklich ist;

cc) das Recht als zeit-ewiger Begriff oder Musterbegriff eines nach beiden Begriffen weiter zu bildenden Guten" (17).

Als göttliche Wesenheit hat das Recht bei Krause letztlich immer eine unbedingte Geltung und ist Gott immanent. Darin gründet die eigentliche Unabhängigkeit des Rechts vom Willen des Einzelnen und von jeder Willkür. "Es ist, wie M. Gößl sagt, 'durchaus sachlich, wesenlich, real positiv,

substantiell', da weder Gott noch irgendein Vernunftwesen ohne das Recht gedacht werden können. Hierin liegt die Würde und Majestät des Rechts und die Befugnis zum rechtlichen Zwang" (18).

Hiermit macht M. Gößl eine wichtige Bemerkung zur synthetischen Begründung des Rechts: "Der durch die synthetisch-metaphysische Deduktion gewonnene Rechtsbegriff ist kein durch gewöhnliche Abstraktion entstandener Allgemeinbegriff oder conceptus per notas communes, ist weder ein bloßer Verstandesbegriff noch ein ins Unendliche erweiterter Gedanke, eine Idee im Sinne Kants, sondern hier handelt es sich 'um die ganze erste ungeteilte Erkenntnis des Rechts, wie sie mitenthalten gefunden wird in der Wesenschauung'. Hier handelt es sich um die 'Teilwesenschauung', die alles Recht umfaßt, ohne Unterschied, ob es sich um das ideale Recht oder geschichtlich reale handelt" (19).

Damit wären mögliche Mißverständnisse über die Krausesche Begründung des Rechts beseitigt und das eine herausgestellt, daß das wirkliche Recht nicht anders als das ewige ideale Recht sein soll. Die Vereinigung beider findet sich im Willen. Da der unbedingte Rechtswille Gottes den endlichen Rechtswillen aller Vernunftwesen umfaßt, ist der freie Wille die Grundform der Gestaltung menschlichen Lebens (2o).

Das Recht kann nur verwirklicht werden, wenn die Idee des Rechts als Zweckbegriff erkannt wird, und zwar deshalb, weil das Ideal des Rechts ein Vorbild für jedes Stadium des Rechtslebens ist. Das Ideal gibt also dem freien Willen den Zweckbegriff, auf den der Wille sich zur individuellen Rechtsgestaltung richtet (21). Auf diese Weise, bemerkt Conradi, "entgeht Krause der Gefahr, den Inhalt der Rechtswissenschaft von der Wirklichkeit zu abstrahieren; eine rein ideale Rechtswissenschaft ist für das praktische Leben nicht brauchbar" (22).

Da jedes Vernunftwesen in Gemeinschaft mit anderen steht, so muß der individuelle Rechtswille mit dem gesellschaftlichen übereinstimmen. Die positive Bestimmung von Rechten durch gemeinsamen Willen ist Vertrag. "So sehen wir, daß das ganze Recht, sofern es ein gesellschaftlich herauszustellendes ist, in der Form des Vertrags steht" (23).

Gegen die Auffassung, der Rechtsgrund liege in der Anforderungsbefugnis einer Rechtsperson, wendet sich Krause entschieden, wenn er auch nicht

ausschließt, daß in einem bestimmten Zeitpunkt ein Einzelner oder eine Gruppe kraft besserer Erkenntnis des Rechts die Pflicht hat, Recht zu bestimmen (24).

Ebenso einseitig sind für Krause die Theorien Hobbes und Rousseaus, die das Recht im Gesellschaftsvertrag begründen; denn, wie F. Conradi sagt, "der Vertrag ist die Form des Rechts; nicht der summierte Gesamtwille aller ist entscheidend, sondern der vernünftige Gesamtwille" (25).

Andererseits stellt Th. Schwarz eine enge Übereinstimmung zwischen Krauses Rechtslehre und der des Thomas v. Aquin; denn Krause vertritt bei seiner synthetischen Rechtsbegründung wie Thomas bei der Naturrechtslehre eine auf Gottes ewigen Willen beruhende, natürlich-sittliche Weltordnung, nicht aber, wie auch von seiner Religionsauffassung her verständlich ist, eine besondere göttliche Rechtsoffenbarung, die Thomas v. Aquin im Gesetz des Moses und der Evangelien sah (26).

Krause versucht mit seiner analytisch-synthetischen Rechtslehre eine vermittelnde Stellung zwischen der metaphysischen bzw. rationalistischen Naturrechtslehre und dem Rechtspositivismus einzunehmen.

Das Naturrecht der Aufklärung hatte sich von der mittelalterlich-christlichen Rechtsbegründung distanziert, um eine autonome Rechtsauffassung zu vertreten, die sich auf eine vernünftige Weltordnung beruft. Damit gewannen die sich rational begründenden Grundwahrheiten des sozialen Lebens die Funktion von Naturrechtssätzen. So leitet S. Pufendorf aus der Sozialgebundenheit des Menschen absolute Pflichten als unmittelbar naturrechtlich ab, ohne daß es dazu einer göttlichen Ordnung bedarf. Da dieses Vernunftrecht wegen seiner übertriebenen Anwendung in Mißkredit geriet, entstand der Rechtspositivismus, der ohne metaphysische Prinzipien, d. h. nur geschichtlich-konkret das Recht zu bestimmen versucht (27).

Krauses vermittelnder Versuch beabsichtigte seinem Wissenschaftssystem entsprechend den geschichtlich-autonomen und den metaphysisch-transzendentalen Rechtsbegriff miteinander zu verbinden.

cc) Anwendung der Rechtslehre auf das menschliche Recht

Krause begnügt sich keineswegs, wie gesagt, mit einer rein metaphysisch-abstrakten Rechtsauffassung; diese muß vielmehr geschichtlich-konkret werden. Es gehört zum Wesen des Rechts, daß es durchführbar ist, so daß es allgemeine praktische Normen gibt. "Das Recht des Menschen soll das Ganze der zeitlich freien, von ihm selbst, von anderen und von der Gesellschaft herzustellenden Bedingungen seines individuellen und gesellschaftlichen Lebens, gemäß seiner allgemeinen Menschenwürde, seiner Individualität, unabhängig von der eigenen Beschränktheit und Willkür verwirklichen. Das Recht des Menschen soll mit dem einen Recht Gottes, dem Recht der Menschheit und der Gesellschaft als ein organischer Teil einstimmig hergestellt werden" (28).

Da jedes menschliche Recht auf die Vernünftigkeit der Person gründet, und da jedes Individuum einzigartig ist, findet jedes Einzelwesen seine Ergänzung in der anderen. Die individuellen Rechte müssen so bestimmt werden, daß die Erreichung der Vernunftbestimmung für alle möglich ist (29). Die Gemeinschaft der einzelnen Rechtspersonen bildet die höhere Rechtsperson, "in der sich alle untergeordneten Rechtspersonen vereinigen und die Bedingungen realisieren, die zur Gestaltung des Lebens der höheren Rechtsperson notwendig sind" (3o). Damit möchte Krause keineswegs das Recht des Individuums vernichten, sondern nur organisch in das höhere Recht einfügen. Das heißt, die Freiheit aller Wesen soll auf gleiche Weise in proportionaler Gleichmäßigkeit beschränkt werden (31). Demnach stellt Krause ein Willensgesetz für alle Vernunftwesen auf: "Beschränke deine Freiheit so gegen andere, wie du willst, daß diese ihre Freiheit gegen dich beschränken" (32).

Wenn die Gemeinschaft den Einzelnen nicht rechtmäßig schützt, darf dieser mit rechtmäßigen Mitteln um sein Recht kämpfen. Dieses Notwehrrecht wird von Krause, wie F. Conradi ausführt, gegen die Ansicht Fichtes: "'Wer den Bürgervertrag in einem Stücke verletzt, sei es mit Willen oder aus Unbedachtsamkeit, verliert der Strenge nach dadurch alle seine Rechte als Bürger und Mensch und wird völlig rechtlos'. . . . Krause lehnt aber auch die Ansicht Kants ab, der dem Angegriffenen oder Geschädigten das Recht zur Wiedervergeltung gibt (ius talionis). Ein Unrecht verneint immer nur einen Teil des Guten; . . . Notwehr kann also immer nur soweit reichen, als der rechtsverneinende Wille Wirkungen gezeitigt hat. Niemals verliert

der Rechtsbrecher alle Rechte, ihm kann nur mit rechtmäßigen Mitteln entgegengetreten werden" (33).

Aus der Idee eines göttlichen Vernunftrechts leitet Krause nun ab, daß jeder Mensch kraft seiner Vernünftigkeit ein allgemeines Persönlichkeitsrecht besitzt, aus dem die einzelnen Rechte abgeleitet werden. Demnach bejaht Krause die gleiche Würde aller Menschen, das Recht der Einzelperson auf Bildung, Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit sowie auf Geheimsphäre, Arbeit und Eigentum, und ebenso das Recht der Gemeinschaften (Religion, Berufe, Stände) (34). Somit steht Krause in der emanzipatorischen Richtung der seit 1776 (Bill of Rigths) immer mehr in den Vordergrund tretenden Menschenrechtsforderungen.

dd) Lehre vom Staat

Krause stimmt in der Staatstheorie mit Platon, Augustin und Leibniz überein, wenn er den Staat nicht bloß als eine äußere Gesellschaftsordnung, sondern als eine innere Grundwesenheit in Gott versteht: "Der eine Staat Gottes ist ein unendlicher Gliedbau des Einen von Gott, in Mitwirkung aller endlichen Vernunftwesen, verwirklichten Rechts; und dieser ganze Gliedbau des Rechtslebens oder des Einen Staats entspricht dem Gliedbau der Grundperson und der gesellschaftlichen Personen, welche in Gott sind und leben, dann zugleich dem Gliedbau der ganzen Bestimmung des Vernunftlebens" (35).

Der eine Gottesstaat umfaßt den Organismus des Rechtslebens und damit die einzelnen Menschen, Gesellschaften, Vereine und die ganze Menschheit. Er ist im Gegensatz zu dem nur gesellschaftlichen Staat von der Vereinigung der Rechtspersonen unabhängig. Jede Rechtsperson bildet aber bei Krause letztlich einen eigenen Rechtsstaat. "Denn Staat heißt Zustand, hier Rechtszustand; mithin wird das ganze Rechtsleben jedes einzelnen Menschen mit demselben Fug ein Staat genannt als z. B. das Rechtsleben eines Volkes" (36).

Daher entwickelt Krause, wie unten dargestellt wird (37), eine Reihe von sogenannten Staaten, die gegenseitig in Beziehung stehen: Familie, Sippe, Gemeinde, Stamm, Volk, Völkerverein und die Menschheit.

So entsteht eine Reihe von Staaten, in der "der höchste alle anderen in

und unter sich enthält: der Mensch-heitstaat die Staaten der Völkervereine, diese die Volksstaaten, diese die Stammstaaten, diese die Staaten der Ortschaften, diese die Staaten aller Familien, jede Familie die Staaten aller ihrer einzelnen Glieder" (38). Diese organische Zuordnung besagt zugleich eine Beziehung des höheren Staates zu dem inneren und äußeren Recht des untergeordneten Staats: "Es ist folgende: unmittelbar bezieht sich der höhere Staat auf das äußere Recht der ihm untergeordneten Staaten oder Rechtspersonen, mittelbar aber auch auf das innere Recht derselben. Ersteres deshalb, weil ja der untergeordnete Staat mit dem höhern unmittelbar nur als ein Verschiedenes von Außen vereint ist, das Andere aber deshalb, weil die innere jedes untergeordneten Staats selbst zum Theil von der Herstellung seines äußern Rechts abhängt, eben weil das Leben jeder untergeordneten Rechtsperson nur gedeihen kann, wenn selbige organisch verbunden ist und vereinlebt in und mit ihrem höhern Ganzen" (39).

Das besagt für Krause nun, "daß jeder Theilstaat in dieser Reihe mit einem jeden in organischer Harmonie sein soll, und daß sie wiederum alle in organischer Harmonie sein sollen mit dem Einen Gottstaat" (4o).

Der "Gottstaat" ist also eine übergeordnete, alle Staaten begründendvereinigende metaphysische Größe, als solche unveränderlich, und im Gegensatz zum untergeordneten gesellschaftlichen Staat "unwandelbar, in jedem Moment eigenthümlich vollkommen; aber jeder untergeordnete Staat endlicher Vernunftwesen entfaltet sich stetig in der Zeit gemäß der allgemeinen Lebensentwicklung" (41).

Dieser Gegensatz geht offenbar auf die Krause nicht gelungene Koordinierung des konkret-geschichtlichen positiven Rechts mit dem überzeitlichen metaphysischen Naturrecht zurück. So versteht Krause die Entwicklung des gesellschaftlichen Staates völlig unmetaphysisch, nämlich nach der Auffassung, "daß die Entfaltung von Unten beginnt, und stufenweise immer höher sich erhebt, weil eben Dies die Wesenheit der geschichtlichen Entwicklung ist, daß alles Einzelne zuvörderst in seiner Selbheit ausgebildet, und dann erst in seiner Vereinheit vollendet werde . . ., wobei alsdann jener Rechtsgrundsatz seine Gültigkeit hat, der neulich bewiesen wurde, daß das Recht einer jeden untergeordneten Rechtsperson selbständig zuerst müsse gebildet werden, daß jede untergeordnete Rechtsperson die Befugnis habe, ihr inneres Recht herzustellen, ohne abzuwarten bis schon höhere

Rechtspersonen werden constituiert sein,und daß die höheren Rechtspersonen, welche sich weiterhin in einen Gesellschaftsstaat vereinigen, das schon bestehende Recht der untergeordneten Rechtspersonen zuerst als gültig anzuerkennen, und nun erst auf gegebener Grundlage des schon bestehenden Rechts der untergeordneten Rechtspersonen das höhere gesellschaftliche Recht individuell zu bestimmen haben" (42). Darum muß, wenn mehrere Völker sich zu einem Volksstaat vereinigen, der erste Akt der Vereinigung das sein, "daß sie sich alle als Rechtspersonen anerkennen" (43). Der Staat ist dann "das Rechtsleben, also die Herstellung der zeitlich freien Bedingtheit des ganzen Lebens. Das aber ist nur eine Theilfunktion des ganzen Lebens, also ist der Staat nur ein Theilorganismus" (44). Als solcher soll er die Selbständigkeit aller anderen Teilorganismen, also auch aller anderen gesellschaftlichen Vereine (Religion, Wissenschaft, Kunst) anerkennen und harmonisch mit ihnen stehen. "Diese Vereine sind dem Staat nicht untergeordnet, sondern nebengeordnet, der Staat hat sie und sie haben den Staat anzuerkennen" (45).

Der Staat ist also für Krause eine Einrichtung zur Verwirklichung des Rechts, aber nicht die einzige. Der Staat muß sich ständig mit dem Recht im Einklang befinden. Hiermit unterscheidet Krause einen inneren und einen äußeren Zweck des Staates. Der erstere besteht darin, alle Rechtspersonen in das Verhältnis zu setzen, das erforderlich ist, damit alle Individuen ihre Rechte organisch leisten und empfangen können. Der äußere Zweck ist die Schaffung des allgemeinen Wohles. Dementsprechend unterscheidet Krause weiter zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht und darüberhinaus zwischen innerem und äußerem Staatsrecht. Unter dem inneren versteht Krause die Verfassungslehre als vollendete Staatsform und Ausdruck des gemeinsamen freien Willens. Das äußere Staatsrecht betrifft die Beziehung des Staates zum ganzen Recht und zu den Anstalten, die anderen Zwecken dienen. Der Staat ist für Krause zwar universal, bezieht sich auf alle Teile des menschlichen Lebens, aber nur hinsichtlich des Rechts. Es ist also kein totaler Staat, sondern ein Teilorganismus, der sich mit anderen Teilorganismen in prästabilierter Harmonie befindet, deren Vollendung, wie unten ausgeführt wird, den Menschheitsbund darstellt (46).

ee) Die Krausesche Rechtslehre im Vergleich mit anderen philosophischen Systemen

Wie seinem Gesamtdenken haftet auch der Rechtslehre ein Platonischer Grundzug an. Krause betrachtet wie Plato das Recht unter dem Aspekt des einen

metaphysischen Guten und die Rechtswissenschaft als einen Teil seines metaphysischen Systems. Die Platonische Affinität ist so stark, daß Krause sogar sagt: "Daher kann die Rechtslehre, so wie sie in meinem Systeme erscheint, als weitere Ausbildung der Platonischen betrachtet werden, ob sie gleich von der Platonischen geschichtlich ganz unabhängig erbaut ist" (47). Krause bestreitet also eine direkte Abhängigkeit von Plato, und macht gegen ihn geltend, daß Plato das Geschichtliche zu wenig ernstnimmt: "das Ideal also wird rein gehalten und nicht weiter individualisirt als die Theorie ausreicht" (48). Daher begrüßt Krause von Aristoteles die geschichtliche Entfaltung des Rechts und des Staates, weicht aber von ihm ab in der Beschränkung des Rechts auf den Menschen (49).

Von Thomas v. Aquin würdigt Krause die Weiterführung der platonischen aristotelischen und augustinischen Rechtslehre:
- daß er den Begriff des Individuellen auf dem Gebiet des Rechts näher geltend macht;
- daß er zwar den Staat als eine Anstalt für die ganze menschliche Bestimmung anerkennt, aber nur von Seiten des äußeren (positiven) Rechts.
- daß er die Legalität von der inneren sittlichen Vollendung des Individuums scharf unterscheidet, und das äußere Recht auf äußere Legalität beschränkt, so daß die Selbständigkeit des Gewissens gegen jede äußere Anmassung des äußeren Gerichtshofes sicher gestellt wird (50).
Von seiner metaphysisch-göttlichen Rechtsbegründung her bedauert Krause, "daß Kant, Fichte und Andere wiederum von dieser ursprünglichen Idee der Gerechtigkeit und des Rechts als Grundwesenheit Gottes, und demzufolge auch beim Menschen (Wie schon Platon einsah) zugleich als ein Inneres, abgegangen und zu der Beschränkung auf das äußere menschliche Gebiet des Rechts herabgekommen sind" (50a). Daher begrüßt Krause, daß Hegel zur metaphysischen Begründung des Rechts neigt, "daß nach ihm das Recht das ganze Gebiet des Guten und des Sittlichen, und zwar bejahend, nicht bloß, wie Kant, als Beschränkung der Freiheit umfaßt. Hierin stimmt Hegel mit Plato, Aristoteles, Thomas v. Aquin, Spinoza und Leibniz überein. Dies ist ein Vorzug seiner Rechtslehre, gegenüber den Schulen Kants, Fichtes und der philosophierenden Lehrer des positiven Rechts" (51).

Andererseits verwirft Krause die Hegelsche Gleichsetzung des Rechts mit der Sittlichkeit: "Er (Hegel) macht das innere Recht zur innern Sittlichkeit und das äußere Recht zur äußern Sittlichkeit. Und es fehlt der charakteristische Unterschied, daß das Recht eben lediglich das sittliche

(besser: vernünftige - H) Leben ist, sofern es in der zeitlichen, von der Freiheit abhängigen Bedingheit steht" (52).

Hinsichts des Verhältnisses der Idee des Rechtes zu dem in den wirklichen Staaten realisierten Rechtsleben ist für Krause Hegels Rechtslehre "ein unklar gedachter und unbehülflich ausgesprochener Spinozismus . . .Hegel hat zwar eingesehen, daß es einer universalen Rechtseinheit bedürfe über dem Gegensatze des Urbegriffs und Urbildes und des Geschichtlich-Wirklichen; auch daß das Geschichtlich-Wirkliche ein wesentlicher Theil der gesamten Wesenheit des Rechts sei, aber er hat Idee und Ideal nicht in ihrer Selbwesenheit erkannt, noch das Geschichtlichwirkliche in seiner Selbwesenheit, noch auch Beide im richtigen Verhältnisse" (53).

Da Hegel nach Krause die Kategorie der Seinheit nicht ergründet hat, so geht ihm ferner "auch die vollständige Einsicht in die ideale Erkenntnis ab und er verwechelt den ahnenden wilden Traum der Urphilosophen von einem vernunftgemäßen Staate nicht nur mit der Idee und dem Ideal des Rechtslebens im Zustand der Reife des Einzelmenschen und der ganzen Gesellschaft, sogar mit der vollständigen, alle Lebensstufen, auch das Unrecht, umfassenden Idee des Rechtslebens der Menschheit, daher auch in den Organismus des Rechts. Ebendeshalb fehlt ihm die richtige Würdigung der geschichtlichen Entwicklung und des dermaligen Zustandes des Menschheitlebens und des Lebens des deutschen Volkes insbesondere" (54).

Fr. Darmstaedter (55) betont die Bedeutung der Krauseschen Rechtslehre in bezug auf die Rechtsproblematik der ersten Hälfte des 2o. Jahrhundert, und zwar zunächst im Hinblick auf den anthropologischen Aspekt der Krauseschen Rechtsbegründung sowie auf die methodologische Frage nach der Unterscheidung zwischen rechtsphilosophischer Gnoseologie und Ontologie. "Diese Unterscheidung ist durch Stammler in Frage gestellt worden, indem er an der Rechtsidee das ontologische Moment in dem gnoseologischen auf- und untergehen ließ . . . in Krauses Ausgestaltung der Rechtsidee ist demgegenüber die erkenntnis-theoretisch einwandfreie Begründung für deren konstitutive - besser praktische und pragmatische - Geltung gegeben" (56).

Grundbestand der Krauseschen Rechtslehre ist jedenfalls der Zusammenhang zwischen Rechtsidee und Rechtswirklichkeit; ein Zusammenhang, der, wie F. Darmstaedter sagt, nicht nur darin besteht, "daß von der Rechtsidee her die Rechtswirklichkeit erkannt wird, sondern darüber hinaus noch da-

rin, daß 'die Menschen sich bestreben die Überzeugung, die sie von dem haben, was an sich ewig recht ist, auch äußerlich wirklich und geltend zu machen und in Kraft zu setzen'. Damit erhält das Rechtsideal praktisch noch eine höchst bedeutsame methodologische Bedeutung. Es hat die Verbindung zwischen Rechtsidee und Rechtswirklichkeit herzustellen, die Einheit des Gegenstandes einer auf Schau und Synthese aufgebauten Methode zu begründen und zu gewährleisten. Indem die Rechtsidee zum praktischen Rechtsideal gegenüber der Wirklichkeit wird, erweist sie sich methodologisch als Garant dafür, daß Rechtsidee und Rechtswirklichkeit zusammengehören" (57).

d) Ästhetik

Krauses ästhetische Schriften, die fast alle posthumer Art sind, hat vor allem Gerhard Schurda behandelt, entstehungsgeschichtlich und systematisch eingeordnet in seinem Buch "Ästhetik und Musiktheorie des Philosophen K. Chr. Fr. Krause" (Münster 1932). Diese Arbeit ist, wenn auch in einigen Punkten einseitig, dennoch sehr hilfreich, um die Ästhetik Krauses kennenzulernen.

Zur Bestimmung des Schönen geht Krause seinem Wissenschaftssystem entsprechend zunächst analytisch-subjektiv vor: "Schön ist, was Vernunft, Verstand und Phantasie als solche auf harmonische Weise in einem ihren Gesetzen gemäßen Spiel dieser Tätigkeit beschäftigt und befriedigt" (1). Mit Kants ästhetischem Urteil ist Krause einverstanden, wenn er weiter das interesselose Wohlgefallen als Wesensmerkmal des Schönen ansieht: "Schön ist, was Gemüt mit einem uninteressierten Wohlgefallen und mit einer uninteressierten Neigung erfüllt" (2).

Krause begnügt sich allerdings nicht wie Kant mit einer bloßen subjektiven Bestimmung des Schönen, sondern fragt darüber hinaus nach dem Schönen an sich: "Wir wollen auf die einzelnen Eigenschaften, Beschaffenheiten, Wesenheiten merken, die das Schöne an sich haben muß, wenn es als schön anerkannt und empfunden werden soll. Diese sind Einheit, Selbständigkeit, Ganzheit" (3). Diese drei Grundwesenheiten sind, wie oben ausgeführt, miteinander ursprünglich verbunden (4), so daß die "Einheit eben in der Selbständigkeit und Ganzheit besteht und daß die letzteren unzertrennlich verbunden sind an der Einheit, als deren nebengeordnete (coordinative) Grundeigenschaften" (5).

Einheit ist bei Krause, wie dargestellt, kein starres Einerlei, sondern vielmehr Fülle, d. h. Vielheit, Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit. So findet sich in jeder Wesenheit des Schönen ein Gegenspiel begründet: die Einheit mit der Mehrheit, die Selbständigkeit mit einer Mannigfaltigkeit, die Ganzheit mit einer Vielheit von Gliedern. Diese wesentliche Beziehung zwischen Einheit und Vielheit gründet eine weitere Wesenheit der Schönheit, nämlich die Vereinheit oder Harmonie; das ist die Eigenschaft, "wonach das in der Einheit daseiende Mannigfaltige vereinigt ist, als Mannigfaltiges eins ist; ein Verein, ein Vereintes ist, ein Vereinganzes oder Ganzes aller Teile bildet, welche Vereinganze auch als solche Einheit, Selbständigkeit und Ganzheit, wie das ursprünglich eine, selbständige, ganze Schöne selbst" (6).

Einheit ist aber nicht mit Vereinheit gleichzusetzen: Z. B. der menschliche Leib ist Einheit, besitzt aber eine Vereinheit von Gliedern, d. h. das Konstitutiv-metaphysische Prinzip der Einheit fällt nicht mit dem des Organischen zusammen. Das Organische ist eine Grundeigenschaft der Schönheit: "Schönheit ist Gliedbauheit, organischer Charakter, welche Vollwesenheit und Vollkommenheit, Vollendung in sich schließt" (7).

Da Gott aber nach der Grundwissenschaft das absolute, unendliche Wesen ist, welches Einheit, Ganzheit und Selbstheit als die Grundwesenheiten an sich hat, an denen die endlichen Wesen teilnehmen, so sind die Grundwesenheiten des endlichen Schönen "dieselben, welche unendlich und unbedingt gedacht, als die Grundwesenheiten Gottes gefunden werden. Mithin ist Schönheit alles Endlichen allerdings Wesenähnlichkeit und Wesenheitähnlichkeit, Gottähnlichkeit im Endlichen" (8). Daher kann nach Krause wohl gesagt werden, "daß am Schönen Göttlichkeit wirklich erscheine" (9). Darin stimmt Krause mit Plato überein, der ja das Schöne als das im Sinnlichen Sichtbarwerden der Idee gekennzeichnet, und die Schönheit mit der absoluten Wahrheit identifiziert (1o). Der Krauseschen Ästhetik liegen also wie der Platonischen die Erkenntnislehre und Ontologie zugrunde.

Bemerkenswert sind die Parallelen, die G. Schurda zwischen der Ästhetik Krauses und der des Thomas v. Aquin aufstellt. Um so bemerkenswerter ist es, wenn man bedenkt, daß Krause, wenn ihm auch Thomas v. Aquin nicht unbekannt war, seine Schönheitslehre jedoch nicht explicite kannte. Grabmanns Thomas-Untersuchungen (11) folgend versucht Schurda Parallelen zu Krause herzustellen. Schurda findet nun, daß die Thomasische Bestimmung

des Schönen - pulcra sunt quae visa placent - mit der Krauseschen "schön ist, was Gemüt mit einem uninteressierten Wohlgefallen . . . erfüllt" übereinstimmt. In der Thomasischen perfectio, proportio und claritas sieht Schurda die Krauseschen Grundwesenheiten Ganzheit, Einheit und Selbstheit ausgedrückt. Thomas und Krause stimmen nach Schurda vor allem darin überein, daß Gott die höchste absolute Schönheit und Quelle aller endlichen Schönheit ist. Daher bejaht G. Schurda gegen jeden Versuch, Krause in die Richtung eines subjektiven Idealismus einzuordnen, den realistischen Charakter seines Denkens: "Von unserer Problemstellung aus (ob idealistische oder realistische Ästhetik) können wir nun in doppelter Berechtigung sagen: Krauses Ästhetik ist eine realistische und steht in kontra-diktorischem Gegensatz zu einer idealistischen Ästhetik Schellings . . . Krause ist ein Antischellingianer, darum gar kein Schellinganhänger" (12).

Diese Beurteilung ist nach dem Dargestellten zweifellos einseitig. Denn das Krausesche System will ja gerade sowohl die Einseitigkeit des Idealismus, bzw. des subjektiven Idealismus (Kant, Fichte) als auch die des Realismus bzw. des objektiven Idealismus (Plato, Spinoza) überwinden, indem analytisch-subjektiv und synthetisch-objektiv vorgegangen wird.

Daß Krause Antischellingianer sei, ist genau so einseitig. Denn Krause war zwar Schelling gegenüber kritisch, deshalb aber nicht Antischellingianer (13).

e) Anthropologie

Der erste Lehrgang des Krauseschen Systems stellt ja, wie ausgeführt, nichts anderes als eine induktive phänomenologische Analyse des Subjekts dar, die, ausgehend von leiblich-sinnlichen Wahrnehmungen, auf das Selbstbewußtsein des Subjekt als Urträger aller subjektiven Zustände stößt. Das Ich betrachtet sich in seinem Innern und findet sich selbst als "Vereinwesen" von Leib und Seele, nämlich als Mensch. Der Leib bringt den Geist in Verbindung mit der extrasubjektiven Wirklichkeit. Andererseits wird der Leib, und damit die Natur, durch den Geist mit der Vernunft in Verbindung gebracht. So wird im Menschen eine Vereinigung der Natur mit der Vernunft bewirkt. Hier fragt sich M. Ranft: "Wie läßt sich bei dieser wechselseitigen Vereinheit die Idee der Wesenheit-Einheit konstruieren;

Ist denn der Mensch Ein Wesen? in ursprünglicher Einheit? Oder nur ein vereintes Wesen? in ursprünglicher Doppelheit ?

Krause gibt darauf die Antwort: Der Geist der Seele ist Einer, also ist und bleibt auch der Geist als Mensch Einer; ebenso ist der Leib Einer und bleibt auch als beseelter Leib Einer. Der Mensch aber, als Geist und als Leib betrachtet, ist das vollwesentliche Vereinwesen innerhalb des ganzen Vereins von Geistwesen und Leibwesen, von Vernunft und Natur. Man muß sich hierbei nur die 'Selbwesenheit' (Selbständigkeit), sowohl die des Geistes als die des Leibes, richtig denken. Die Selbständigkeit endlicher Wesen ist nicht 'Alleinständigkeit' (=Isolierung), sondern Vereinheit oder Verein-Wesenheit, in ihrem Vereinleben selbständig, sie sind 'vereinselbständig'" (1).

Damit steht Krause vor der seit Platon in der Anthropologie bestimmenden Problematik der Leib-Seele-Einheit, die in der Neuzeit durch den kartesianischen Dualismus "res cogitans/res Extensa" geprägt war. Krause möchte in der Anthropologie - seinem Gesamtsystem entsprechend - sowohl den Monismus als auch den Dualismus vermeiden, indem er weder auf Leib noch auf Seele verzichtet, sondern beide im Menschen als gleichwertig vereint weiß. So wie bei dem Gott-Vernunft-Natur-Verhältnis stellt er den ganzen Menschen als "Urich" über die gleichwertige Leib- Geistseite. Der Mensch geht also in seinen Gegensätzen nicht unter, denn ihn kennzeichnet eine Ureinheit, deren Fundament Gott ist: "So wie nämlich Geist und Leib die Meisterwerke und die innersten Heiligthümer der Vernunft und der Natur sind, so ist auch die lebendige Einheit beider, der Mensch, der innigste und herrlichste Theil jener von Gott gestifteten Harmonie der Vernunft und der Natur ... Der Mensch ist nicht bloß Geist, noch bloß Leib, noch auch beides zusammen nebeneinander gedacht, sondern er ist ein neues aus Leib und Geist durch Gott gebildetes Wesen, ... Geist und Leib sind daher im Menschen gleich ursprünglich, gleich lebendig, gleich göttlich ... "(2).

Bei allen Versuchen Krauses, die dualistische Anthropologie Descartes' und Spinozas zu überwinden, bleibt er diesen dennoch grundsätzlich verpflichtet; denn die ursprüngliche Leib-Geist-Einheit gründet bei Krause nicht im Menschen, sondern gemäß seinem Gesamtsystem in Gott. Krause geht also wie Descartes und Spinoza über den Menschen hinaus, um den Menschen grundsätzlich zu begreifen.

O. Schedl befaßt sich näher mit der unterschiedlichen anthropologischen Auffassung Krauses und Spinozas: "Im Menschen als unter dem Ur-Ich allerdings verlaufen geistige und leibliche Vorgänge parallel, aber nicht getrennt im Sinne Spinozas, sondern beide sind zu einem jeden menschlichen

Akt notwendig und nur beide im harmonischen Zusammenwirken bringen menschliche Tätigkeit zustande. Diese Struktur gleicht im Endlichen derjenigen Gottes im Unendlichen, so daß Krause sagen kann: 'Je weiter die Naturwissenschaft fortgeschritten ist, desto mehr hat sich die Ähnlichkeit des Lebens der Natur mit dem der Vernunft und desto deutlicher des Parallelismus ihrer Kräfte und Werke gezeigt. Dieser Parallelismus ist notwendig und unvergänglich, weil beide, Natur und Vernunft, dasselbe Wesen der Gottheit darstellen'. Gerade diese Wendung möchte man als auf einem echten psychophysischen Parallelismus hinweisend deuten, denn durch sie wird schließlich der parallele Ablauf menschlicher Tätigkeit metaphysisch begründet. Aber es darf eben nicht übersehen werden, daß die beiden großen Ströme des Geistigen und des Leiblichen sich in der Einheit des Ur-Ich zum Menschen konstituieren und von diesem neuen Zentrum her ihre Impulse beziehen. Die psychophysische Einheit des Menschen wird bei Krause nicht bezweifelt - es läge eine solche Einstellung außerhalb seines Systems - aus ihr wird im Gegenteil geschöpft, indem sie nicht als Einerleiheit gesehen ist. Diese zwei Seiten des Menschen werden anerkannt und getrennt analysiert, doch stets in der Blickrichtung auf das Ur-Ich als dem gemeinsamen Verflußpunkt; in der Erklärung der inneren Gegensätzlichkeit des Ur-Ich kommt Krause dabei zwar einem psychophysischen Parallelismus nahe - nicht umsonst geistert der Ausdruck Parallelismus in diesem Zusammenhang wiederholt in seinen Werken - (vgl. Vorlesungen über die psychische Anthropologie S. 252 und S. 217) doch vertritt er ihn nicht" (3).
Im Geist unterscheidet Krause, wie oben dargestellt (4), das Vermögen, die Tätigkeit und die Kraft zu erkennen, zu fühlen und zu wollen. Diese Grundfunktionen richten sich zunächst jede auf sich selbst, treten aber jedoch zugleich miteinander auf, so daß eine ohne die andere nicht vollständig ist. Wenn auch das Wollen für Krause als das allererste Tun gilt, ist dennoch die Geistestätigkeit, Gott zu erkennen, höher geschätzt als jede andere Eigenschaft, denn sie ist für Krause letztlich das Wesensmerkmal für die Rationalität des Menschen: "Gott zu vernehmen, und sich selbst als in, unter und durch, und als mit Gott vereinzuleben fähig, zu vernehmen, dies ist die Vernünftigkeit, oder der Vernunftcharakter des endlichen Geistes und des Menschen, nur darin und dadurch verdienen wir den Namen endlicher Vernunftwesen" (5). Die Rationalität des Menschen gründet also in der Erkenntnis Gottes. Daher ist Rationalität als in Gott begründete Eigenschaft des menschlichen Erkennens zugleich das Medium für das, was mehr als Rationalität ist, nämlich die intuitive Gotteserkenntnis, bzw. die "Wesenschauung". Damit geht Krause über Spinozas Erkenntnislehre hinaus,

denn für Krause ist die Gottesidee nicht nur ein Fundamentalbegriff der Vernunft (6), sondern vielmehr das, was Vernünftigkeit erst begründet (7). So gewinnt der Mensch eine Intuition von Wesen, wenn er sich auf sich selbst besinnt.

Andererseits ist das Ich, wie gesagt, konstitutiv 'wesenähnlich' gekennzeichnet und hat folglich wie alle endlichen Wesen Anteil am ewigen Sein und Werden von Wesen (8). Keine Substanz ist also je geworden und kann vergehen. Veränderlich sind nur die verschiedenen Zustände der Substanzen (9). Daher kann auch das Leben eines jeden Menschen nicht vergehen. Es wird vielmehr in jedem Zeitabschnitt ablaufen und neu beginnen. Diese Zeitabschnitte oder Lebenskreise sind an sich gleich, in sich jedoch anders. "Es beginnt also dann in einem neuen Lebenslaufe eine neue, ebenfalls alleineigenthümliche und einzige Darbildung der göttlichen Wesenheit seinem Begriff zufolge. Da nun das Leben in der nach beiden Seiten hin, als Vorzeit und als Kommzeit unendliche Zeit weset und stetig wird: so folgt, daß jedes endliche Wesen zeitstetig unendlichviele Male die Idee seiner eigenwesenlichen Darlebung der göttlichen Wesenheit und seiner endlichen Seligkeit nacheinander vollendet" (1o). Daraus ergibt sich, daß jeder einzige Mensch in der unendlichen Vorzeit dagewesen und unendlich oft bereits "an seiner endlichen Wesenheit das göttliche Ebenbild auf unendlich-endliche Weise vollendet dargestellt hat, und daß ein jedes geistliche Individuum auch von nun an in der unendlichen Tiefe der Zukunft sein Leben fortsetzen wird, um wiederum in unendlichvielen Lebenskreisen unendlichviele Male, und zwar jedes Mal auf eigenthümliche, schöne Weise, den Gliedbau der göttlichen Wesenheiten auch menschlich darzustellen, ohne Unterlaß" (11).

Empirisch-biologisch verdeutlicht Krause diesen Wiederkunftgedanken am Beispiel der Metamorphose des Schmetterlings, der ja drei verschiedene Zustände durchmacht, dem Wesen nach aber unveränderlich bleibt.

Treffendes Beispiel ist für Krause die Figur einer Schlaufenlinie in unendlicher Fortsetzung mit einer unendlichen Zahl von Schlaufen und Schnittpunkten. Die Schnittpunkte bedeuten Geburt und Tod. Vom Schnittpunkt anfangend steigt die Schlaufenlinie auf, erreicht ihren Höhepunkt, fällt dann ab und kehrt zum Schnittpunkt zurück, um nun in einem kurzen Verbindungsstücke zum nächsten Schnittpunkt weiterzuführen. Das wiederholt sich unaufhörlich (12).

Im Gegensatz zu anderen Auffassungen über die Wiederkunft stellt die neue Geburt bei Krause keine Strafe für die Sünde des früheren Lebens dar, und das Wiederkommen besagt auch keine ethische, sondern vielmehr eine metaphysische Notwendigkeit, eine mit dem Begriff Wesen als Organismus zusammenhängende Forderung. Aber wenn schon das Leben ewig ist, warum dann die Gliederung in Lebenskreise? Warum der Wendepunkt Tod-Geburt?

O. Schedl meint, Krause habe diese Frage metaphysisch zu beantworten versucht, "indem er es unternommen hat, aus der Wesenheit Gottes die notwendige innere zeitliche Begrenztheit als endliche Umfangheit des Lebens darzutun . . . Die Gliederung des unendlichen Lebens des endlichen Menschen in unendlich viele endliche Lebenskreise ist also eine Folge seiner endlichen Gottähnlichkeit, gemäß der er in Wesen lebt, und der aus dem notwendigen Nebeneinander und Zusammenleben mit anderen endlichen Wesen in Gott sich ergebenden Beschränkung des Individuums, sie ist also notwendig auf Grund einer metaphysischen Notwendigkeit" (13).

Den einzelnen Lebenskreisen liegt nun eine innere Struktur zugrunde, nämlich die das Krausesche System auch sonst bestimmende Dreiteilung: ". . . und da eben deswegen außer Setzung, Gegensetzung und Vereinsetzung kein viertes Mitglied der Setzung da ist: So hat mithin ein endliches Wesen, wenn es diese dreifache Form der Setzung der Wesenheit im Leben dargestellt hat, dann eine ganze, vollwesentliche, eigenlebliche (individuelle) Darbildung seiner Eigenwesenheit vollendet, es hat dann eine von jenen unendlichvielen Vollzeiten oder Lebenvollzeiten (Lebenperioden, Lebenzeitkreisen) vollendet" (14).

Das bedeutet für den einzelnen Menschen, daß er in seiner Kindheit in Übereinstimmung mit sich selbst und mit Gott lebt (Thesis=Selbstheit). Durch die allmähliche Entwicklung kommt er in Wiederstreit mit sich selbst in Jugendalter (Antithesis=Ganzheit). Erst im Mannesalter findet er wieder zu sich selbst und zu Wesen zurück (Synthesis=Vereinheit) (15).

Diesem organischen Anwachsen entspricht ein Abwachsen, das auch dreigliedrig über das Greisenalter in den Tod übergeht, mit dem der Lebenskreis geschlossen wird, um einen anderen beginnen zu lassen (16).

Bei der Betrachtung der Hauptlebensalter geht Krause, dem gesellschaftlichen Charakter des Individuums entsprechend, über den einzelnen Menschen hinaus zur Gemeinschaft (17).

In der unendlichen Reihe von Lebenskreisen und Vollzeiten bildet das Erdenleben nur ein Glied innerhalb einer unendlichen Reihe. Der Tod ist dann nicht Ende, sondern vielmehr "ein befreiendes, reinigendes, erhebendes,herstellendes, wiedergebärendes Lebniß und Erlebniß. Der Tod ist ebenso, ja sogar ursprünglicher, Lebenanfang, als Lebenende" (18). Das Erdenleben des Menschen ist also eine untergeordnete Lebensperiode eines höheren individuellen Lebensganzen.

Ewige Wiederkunft heißt bei Krause nun nicht einfach ewige Wiederkehr des Gleichen ohne Fortschritt, sondern vielmehr, daß sich das Leben des Menschen in endloser Wiederholung ständig neu bildet, so daß jeder Lebenskreis neu und individuell ist. Die Eigentümlichkeiten der Lebenskreise sind so ausgeprägt, daß die Inhalte einander folgender Perioden sich gegenseitig ausschließen, ohne den inneren Zusammenhang zu verlieren (19).

Eine ausführliche Darstellung der Krauseschen Anthropologie findet man im von H. Ahrens erweitert herausgegebenen Krauseschen Werk "Psychische Anthropologie" (Göttingen 1848). Hier werden die oben dargestellten anthropologisch-metaphysischen Elemente des Krauseschen Menschenbildes durch ausführliche empirisch-psychologische und physiologische Analysen ergänzt. Im Wesentlichen ist es eine Wiedergabe des schon Erörterten, denn hier geht es um die analytische induktive Lehre vom Ich, welche, wie dargestellt (2o), in Selbstbeobachtung des Subjekts gewonnen wird. So sagt H. Ahrens in der Einleitung: "Das Ich ist nicht bloß die Bewußtseyns-, sondern die Wesen-Einheit des Menschen. Als Eines, selbes und ganzes Ich, umfasst und durchdringt es alles, was in seinem Innern gefunden wird. Das Ich ist weder bloß geistig, noch bloß leiblich, es ist die höhere Einheit des Gegensatzes der sich in seinem inneren Wesen kundgibt. Der Gegensatz von Geist und Leib ist jedoch ein wesentlicher und nicht bloß der Erscheinung oder der Modalität des Daseyns angehörig, eine Wahrheit, welche psychologisch nachgewiesen wird, und wodurch sich Krauses Lehre von jedem naturalistischen, wie idealistischen Monismus unterscheidet, der, in Folge eines falschen Einheitprinzips, Geist und Leib nach der einen, oder anderen Seite hin identificirt und aus einem Lebensprincip, oder einer Idee sich entwickeln läßt, obgleich diese Entwicklung auf keine Wahrnehmung gegründet, dem Ursachlichkeits-Verhältnis entgegen und bloß einer oberflächlichen Erklärung wegen unterschoben ist. Jedoch stellt Krause keineswegs den alten Dualismus wieder her; Geist und Leib werden als gegenähnlich aufgefaßt, der Leib als durch ein eigenthümliches Seelenprincip belebt dargestellt, und über

beiden ein höheres Princip erkannt, welches, unmittelbar in Gott entspringend, das Urwesenliche im Menschen ist, wodurch der Gegensatz von Geist und Leib vermittelt, das Ich über sein endliches Selbst, zum Selbstinneseyn, zur Persönlichkeit erhoben wird, und als Ur-Ich die Ur-Einheit von Geist und Leib ist. Dieses Urwesenlich-Göttliche ist im Ich, von geistiger Seite aus, wohl als Vernunft geahnt, aber gemeinhin als bloßes Vermögen des Geistes, als dessen höchste Entwicklungsstufe angesehen worden, während das Urwesenliche im Ich Selbwesenheit hat, sich sowohl im Leib als Geist kund gibt und für beide das leitende Princip ist und seyn soll" (21).

Krause ist offenbar sehr bemüht, gemäß seinem Wissenschaftssystem eine Vermittlung zwischen der monistischen und der dualistischen Anthropologie zu schaffen. So findet man bei ihm diesbezüglich gelungene Versuche und eine aufrichtige Fragestellung; eine echte Vermittlung, bzw. eine Lösung des Problems bleibt aber aus (22).

f) Sozialphilosophie

Der Mensch ist nach dem gesamten Wissenschaftssystem Krauses sowohl an die oberste menschliche Gemeinschaft - 'das Menschheitwesen in Gott' - als auch an die Gemeinschaften und Gesellschaften der Menschen untereinander konstitutiv organisch gebunden. Als Glied solcher Gemeinschaften, deren Zahl und Lebensrhythmus unüberschaubar sind, hat der einzelne Mensch Anteil an der kosmischen Realität der Menschheit. Die Menschheit bildet also für Krause einen in sich gegliederten Teilorganismus des göttlichen Organismus. Die menschliche Gemeinschaft kann also nichts anderes sein als eine Nachahmung der höchsten göttlichen Gemeinschaft. Dabei wird die Individualität des Einzelnen keineswegs beeinträchtigt, sondern viemehr gefördert und entfaltet. Der Einzelne findet sich bei Krause stets innerhalb eines Ganzen; "denn die Menschheit ist allseitig gesellig in sich selbst, ihre innere Liebe verbindet die Menschen in ihrem ganzen individuellen Leben, in allen Theilen desselben, zu immer höheren geselligen Ganzen" (1).
Das übergeordnete, von den Individuen konstituierte Ganze erhält auch den Charakter einer Person, so daß zwischen Individuum und Gemeinschaft ein Wechselverhältnis besteht (2). Hier unterscheidet Krause verschiedene Gesellschaftsformen, die im folgenden behandelt werden.
a) Die innere Geselligkeit
aa) Die inneren Grundgesellschaften

Die Bildung der Grundgesellschaften geschieht organisch nach dem inneren

Gegensatz der menschlichen Natur, "welcher die Menschen der Art, nicht der Größe nach unterscheidet. Dieser kann nun ein leiblicher, oder ein geistiger, oder er kann sich in Leib und Geist entsprechend wiederholen. Er unterhält die Geselligkeit und facht ihr Leben in jedem Moment von neuem an. Ist er der menschlichen Natur wesentlich, so kann er nie erlöschen, sondern nur in einem liebevoll geselligen Leben vereinigt werden; dieselbe Idee drückt sich in seinen Gliedern in charaktervoller Verschiedenheit aus, und dies giebt der auf ihm gebauten Gesellschaft unerschütterliche Festigkeit und rhythmische Haltung" (3).

Als den ursprünglichsten Gegensatz der menschlichen Natur bezeichnet Krause den von Mann und Frau: "er ist ewig und unveräußerlich, und weil er sich über das ganze geistige und leibliche und harmonische Leben der Individuen erstreckt, zugleich der lebensreichste und liebenswürdigste"(4).

Krause betont weiter die Ebenbürdigkeit von Mann und Frau, die in keiner Hinsicht einander untergeordnet sind, sondern "beide sind an sich gleich menschlich, gleich würdig und stellen erst in ihrer lebendigen Vereinigung den ganzen, vollständigen Charakter der Menschheit dar" (5).

Die so verstandene Ehegemeinschaft hat in sich den Drang zur Familiengründung und ist dadurch die fundamentale gemeinschaftsbildende Kraft. Die Familie bildet nun für Krause die Urzelle jeder Gemeinschaft mit organischem Personcharakter (6).

Aus der so verstandenen Familie entstehen nun die "Familienfreundschaft", die "Freigeselligkeit der Familien" und der "Familienverein" (7).

Die Familienvereine bilden nun die Grundlage für die nächsthöhere Stufe im Organismus der inneren Grundgesellschaften nämlich den Stamm. "Ein Stamm ist mithin ein in sich befriedigtes, selbständiges organisches Ganzes von freien selbständigen in personaler Liebe verbundenen Familienvereinen, welche in so fern nur ein Wesen sind" (8).

Treffen selbständige Nebenstämme gemeinsamen Ursprungs zusammen und vereinigen sich, dann bilden sie einen Stammverein (9). Aus der Vereinigung von Stammschaften ensteht nun das Volk "als ein organisches, freies, selbständiges, selbstgenügsames Ganzes von mehreren Stammvereinen, welche sich in persönlicher Liebe in Ein Leben verbunden haben" (1o).

Die Völker sind nun voneinander verschieden. Tritt aber zwischen gegensätzlich gestaltete Völker vermittelnd ein Volk, "welches in reiner Liebe zu allem Menschlichen gleich stark hingezogen, in allen Theilen der menschlichen Bestimmung gleich groß und ein gleichförmig ähnliches und vollständiges Bild der Menschheit ist" (11), dann bildet sich ein 'Völkerverein'. Dieser ist zwar auch gegensätzlich gestaltet, bei Krause gilt aber: "je wesentlicher, gleichförmiger, vielseitiger, ausgebildeter der Gegensatz des Lebens ist, desto inniger und harmonischer ist seine Vereinigung" (12). Durch diese allen Gesellschaften zugrunde liegende Krausesche Dialektik (13) sind die in einem Völkerverein vereinten Völker "in Wahrheit Eine Person, Ein Geist, Ein Gemüth, Ein Verstand und Wille, Ein höherer Leib, Ein höherer Mensch . . . Sie bilden ein höheres Ganzleben im Geiste der Menschheit des Weltalls, als Theil und Glied derselben, für alles Menschliche,sie sind ein höherer Menschheitbund" (14). Ein Völkerverein kommt durch gemeinsame Überzeugungen, Bestrebungen, Sprache und nicht zuletzt durch das Werk der Natur zustande (15).

Ferner entstehen gemäß dem dialektischen Gegensatz die "Völkerverein-vereine", wenn benachbarte Völkervereine einen noch höheren Verein schließen (16). Diese Völkerverein-vereine schließen die Menschheit der Erdteile zu einem Ganzen zusammen, wobei Krause untergeordnete und Haupterdteile unterscheidet (17). Die letzte und höchste innere Grundgesellschaft entsteht also durch den Zusammenschluß der Menschheiten der Erdteile zur Erdmenschheit. In diesem Menschheitsbund erst können die Menschen ihre irdische Vollkommenheit erreichen. Seine echte Vervollkommnung erreicht der Mensch allerdings erst in der Vereinigung der verschiedenen Erdmenschheiten auf den verschiedenen Planeten zur Menschheit des Weltalls im kosmischen Menschheitsbund: "Doch diese Vollendung der Menschheit in allem einzelnen Menschlichen ist nur dann und nur dadurch möglich, daß sich alle in Eine Menschheit vereinten Menschen ihrer ganzen ungetheilten harmonischen Menschennatur in Klarheit bewußt werden, daß sie, die Idee der Allmenschheit im Weltall als ganze und in ihrem unendlichen Gliedbaue lichtvoll erkennend, darin, im Anschaun des sie umgebenden Naturlebens und der Einwirkung des höchsten Lebens Gottes, ihr individuelles Urbild für diese Erde ausbilden und in geselliger Einheit streben, es im Leben darzustellen und auszudrükken" (18).

Damit wäre nur grundrißhaft dargestellt, was Krause bis ins Detail entwickelt hat. Herauszustellen ist noch neben der dialektischen Gegensätzlichkeit das

Prinzip der Freiheit bei der Gemeinschaftsbildung. So sagt Krause zusammenfassend: "Wir betrachteten den einzelnen Menschen in seinem ganzen Wesen, wir erkannten es, wie sich Einzelne, die Grundgegensätze ihres Lebens vermählend, zu freien Gesellschaften, zu Freundschaften und zu Familien bilden; und wie dies dreifache Wechselleben, in jeder höheren Person wiederkehrend, nur in der Menscheit des Weltalls sein wahres Ganzes findet" (19).

bb) Die inneren werktätigen Gesellschaften

Zur Verwirklichung der Sittlichkeit (Tugend), der Gerechtigkeit (Recht), der Gottinnigkeit (Religion), der Schönheit (Kunst) müssen sich die Menschen, so meint Krause, je nachdem vereinigen, um zunächst einen Bund für Sittlichkeit bzw. einen Tugendbund zu errichten. "Dieser Tugendbund ist der Menschheit zu ihrer Vollendung wesentlich; er begründet die Einheit, Harmonie, Stärke und Schönheit aller menschlichen Kräfte; nur da erst, wo er auf Erden geschlossen ist, beginnt ein wahrhaft menschliches Tugendleben" (2o).

Ebenso sollen sich die Menschen "in einen Rechtbund vereinen, worin sie in geselliger, sittlich freier und schöner Kunst den einen Erdstaat, als ein Rechtleben auf diesem Wohnplatze des Himmels, bilden sollen" (21).

Ferner sind auch alle Menschen des Menscheitsbundes dazu berufen, "sich zu geselliger Gottinnigkeit zu vereinen, und zuhöchst Einen Gottinnigkeitbund zu vereinen, und zuhöchst Einen Gottinnigkeitbund auf Erden zu stiften" (22).

Schließlich hat der Schönheitsbund die Aufgabe, daß Schönheit in allen und an allen wirklich werde: "So wie die Idee der sittlichen Güte, des Rechts und der Innigkeit, so ist auch die der Schönheit unendlich und fordert, daß eine verhältnismäßige Anzahl von Menschen, gemäß der Verteilung der Menschen in alle Zweige der menschlichen Bestimmung, ihr Leben vorzüglich der Schönheit weihen und es zu ihrem überwiegenden Berufe machen, die Idee der Schönheit zu erforschen, Gott und Welt, Natur, Vernunft und Menschheit in ihrem Lichte zu betrachten, und das Menschheitleben nach dieser ewigen Idee prüfend zu würdigen und in dieser Hinsicht, auf dem Gebiete dieser Idee, vollenden zu helfen" (23).

Diese vier Grundformen sind zwar jede für sich selbständig zu verwirklichen, zugleich aber gemäß dem organischen Systembegriff Krauses zuinnerst aufein-

ander bezogen. "Daher sollen die vier den Grundformen gewidmeten Bunde ihre ganze Werktätigkeit harmonisch vereinigen, sie sollen sich wie in Eine Handlung verbinden, einander stets zu Rath und Hülfe gegenwärtig sein; ohne ihre Selbständigkeit aufzugeben . . ." (24).

Den inneren Grundformbünden entsprechen die inneren Grundwerkbünde: der Kunstbund, der Wissenschaftbund und die Verbindung von beiden, nämlich der Vereinbund, dazu noch der Bund für die Bildung der Menschen (Selbstwerthätigkeitbund). Jede dieser Tätigkeiten soll der Mensch im Einzelnen vollbringen und zugleich alle vereint in einem übergeordneten Bunde als ein Einziges verrichten, nämlich als einen "Ganzbund".

b) Die äußere Geselligkeit

Tiefste Form äußerer Geselligkeit ist jene der innigen Lebensgemeinschaft des Einzelmenschen und der ganzen Menschheit mit Gott. Das geschieht auf dreifache Weise: "Die Menschheit wird vereint mit Gott, sofern er als das ewige Urwesen über seinen inneren Welten ist; mit Gott, sofern er in seinen inneren Welten selbst ist und bleibt; endlich mit Gott, sofern sein Leben das Leben aller seiner Welten harmonisch durchdringt" (25). Das heißt, der ganze Weltprozeß und das ganze Leben der Menschheit als Individuum und als Gesellschaft sind nach der göttlichen panentheistischen Harmonie strukturiert.

Da nun Vernunft, Natur und Menschheit die drei höchsten Sphären in Gott sind, so bilden sie zugleich "die drei höchsten Spähren gottinniger äußerer Geselligkeit, welche sein Geist und sein Gemüth mit gleichförmiger Liebe umfaßt, um sein Leben mit ihrem Leben immer inniger zu vereinen" (25a).

Äußere und innere Geselligkeit sind bei aller Selbständigkeit eng verknüpft. Beide dienen demselben Ziel, nämlich der Ausbildung des menschlichen Lebens. "So vereinigt sich die äußere Geselligkeit mit der innern; aber eben so wenig nimmt auch die äußere die innere in sich auf: denn jeder einzelne Mensch, und jeder Menschverein, so wie die ganze Menschheit bieten sich der Vernunft, der Natur und Gott als lebendige, organische Ganze zu innigen Einwirkungen dar und machen sich dem inneren Leben dieser höheren Wesen gegenwärtig; Daher nehmen auch alle Einzelnen und alle Gesellschaften der Menschheit an dem geselligen Wechselleben mit jenen höheren Wesen als selbständige Personen theil" (26).

Die urwesentliche Einheit der Menschheit ist also die Einheit der durch Gott lebendig vereinten Vernunft und Natur; daher ist der höchste gesellige Verein der Menschen ein harmonisches Werk der Vernunft und der Natur, zuhöchst aber ein harmonisches Werk Gottes. So sieht Krause in jeder Teilmenschheit und auch in jedem Menschen, "das gemeinsame Streben, sich in Eine Menschheit zu versammeln, und alle Glieder, Personen und Kräfte, so wie sie in Einem ewigen Wesenganzen ewig vereint sind, auch in Ein zeitlebiges Kraftganzes zu verbinden . . . So wie Vernunft und Natur ursprünglich Ein Wesen in Gott sind, aber zugleich als zeitewig lebende entgegengesetzte Wesen, ohne ihre freie Selbständigkeit zu vertilgen, ihre urspüngliche ewige Einheit auch in ihrem zeitlichen Wechselleben als ein Wesen bewähren: so sollen auch alle Menschen im Menschheitbunde, innig vereint, ihre Selbständigkeit behaupten und sie harmonisch ausbilden . . ." (27).

Der Menschheitsbund stellt also die alles umfassende menschliche Geselligkeit als die menschliche Gemeinschaft schlechthin dar. Hier wird die Auffassung von der Einheit des Menschengeschlechtes und der Wesensgleichheit aller Menschen ernstgenommen, und zwar als sozialphilosophische Weiterführung der panentheistischen Metaphysik.

Fragt man nach dem Übernommenen und Originellen des Krauseschen Menschheitsbundes, so kann man mit Th. Schneider behaupten: "Die formale Grundidee, aus der dieses 'Urbild' hervorgegangen, nämlich der Gedanke der Einheit und der harmonischen Organisation, sowohl, als auch inhaltliche Momente, vor allem der kosmopolitische Humanitätsgedanke der allgemeinen Menschenliebe, sind weit älter als Krause. Es ist der christliche Gedanke des allumfassenden Reichs Gottes eines Augustin und Otto von Freising. Comenius hat die Aufgabe als Menschheitsbund zuerst angedeutet, Lessing hat sie in 'Nathan', Goethe in den 'Geheimnissen' exemplifiziert, Herder war es, der sie zuerst wirklich aussprach. Krause aber legte sie ausführlich dar und begründete sie metaphysisch . . . vor allem ist hier noch zu betonen, daß Krause entgegen Plato, Kant, Fichte und Hegel nicht nur die Ausbildung der besten Staatsform als Ziel des menschheitlichen Werdens im Auge hat, auch nicht auf ein religiöses Prinzip festgelegt werden kann - sein 'Gott' = Wesenheit darf durchaus nicht mit dem dogmatischen Christengott identifiziert oder verwechselt werden -, sondern daß er die Vervollkommung der Menschheit nach allen Wertgebieten fordert " (28).

Während E. Zeller und O. Schedl den Krauseschen Menschheitsbund als "Phantasiegebilde", "Traum" oder "abstruses gedankliches Gebilde" abtun (29), sagt E. Benz hingegen: "Die UNO könnte ihn mit Recht zu ihrem Hof-philosophen ernennen, denn Krause ist es gewesen, der in zahlreichen Schriften, vor allem in seinem 'Urbild der Menschheit', den Gedanken entwickelt hat, daß sich die Menschheit über den Stand der nationalstaatlichen Gliederung hinaus, die ja für die Gegenwart charakteristisch ist, zu einem Weltstaat entwickelt, der nach Abstreifung der staatlichen Fesseln sich in Form eines freien Menschheitsbundes verwandeln wird" (3o).

Im Philosophielexikon (31) wird die Sozialphilosophie Krauses als eine Fortführung der Sittenlehre Fichtes betrachtet: "Krause hat die praktischen geselligen und welterneuenden Consequenzen der 'Wissenschaftslehre' gezogen. 'Er stellt (wie Fortlage treffend hervorhebt) den Staat und alles gesellige Leben auf die breite Basis der sich von unten herauf bildenden Vereine, Familienvereine, Kunstvereine, Wissenschaftsbündnisse. Hier ist das eigentliche Bild breitester demokratischer Grundlage entworfen. Die Folge davon ist einestheils ein großartiger Kosmopolitismus, der aber das nationale Element keineswegs ausschließt oder vernichtet, indem hier das menschliche Ganze immer nur als ein aus selbstwachsenden Organen Zusammengewachsenes gedacht wird. Anderntheils entspringt hier die Forderung, daß jede Sphäre menschlicher Bildung und Thätigkeit sich selbst regiere und von keiner anderen Sphäre Einflüsse empfange, ohne auf diese wieder Einfluß zu üben. Drittens wird die Ansicht insofern socialistisch, als sie in der organischen Vereinbildung oder dem Associationsprinzip das alltägliche Mittel erblickt, wodurch der Staat als Organismus des Rechtslebens jedem Individuum die Mittel an die Hand giebt, sich eine selbständige sittliche Sphäre zu gründen und darum seine Arbeitskraft zu verwerthen . . . Der in die Zukunft weisende ideale Socialismus Fichtes genügt Krause nicht, wenn dieser Zustand als ein künftiger erhofft werden soll, während die Menschheit ihre alten Bahnen läuft. Er sucht daher das organisierende Thun der aus Überzeugung handelnden Liebe auf allen möglichen Punkten der Menschheit, also in allen Individuen anzuregen und zu entzünden, damit sie alle selber zu Staatsbildnern oder zu Bündnisse bildenden Organisatoren werden, wodurch sich dann die wirklichen Zustände von selbst jenem Ideale immer mehr annähern müssen" .

G. Gurtvitch betont auch die Unterschiede, die zwischen Krause und Fichte sozialphilosophisch bestehen: "D'autre part, Krause, après avoir précisé

plus nettement que Fichte l'idée pluraliste, distingue à l'interieur de la Société extra-étatique elle même une grande mutiplicité d'associations de différentes espêces, dont les unions représent les divers aspects de l'intérêt commun. La Société extra-étatique elle-même est considerée par Krause comme une multiplicité d'ordres équivalents et collaborants ensemble. Nous devrons poursuivre la classification fort importante de gendres et des espêces de groupement que Krause développe tout particulièrement dans son ouvrage 'Urbild der Menschheit', 1811, qui est une véritable bible d'associationisme" (32).

Die Gesellschaftslehre Krauses erfaßt also verschiedenartige Elemente: die mit dem menschlichen Wesen gegebenen Gemeinschaften (Ehe, Familie, Sippe, Volk, Staat, Menschheit), den Zusammenschluß der Menschen in Bündnissen und schließlich die anthropologische Tatsache der Verbundenheit der Menschen überhaupt, deren tragender Grund die panentheistische Harmonie der Krauseschen Metaphysik ist, die darüber hinaus die Grundlage nicht nur für eine Erdmenschheit, sondern auch für einen kosmischen Menschheitsbund bildet.

g) Naturphilosophie

Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Wesenlehre erklärt Krause: "Mein System enthält auch die Naturphilosophie als einen seiner inneren, untergeordneten Theile, kann aber nicht selbst, als ganzes System, Naturphilosophie genannt werden. Die Naturphilosophie überwiegt auch nicht in demselben; sondern sie wird gleichmäßig, so wie alle die anderen Theile des ganzen Systems, ausgeführt. Der 'erste Entwurf des Systems' enthält in seinem ersten (im Jahre 1804 erschienenen) Theile, unter dem Titel: Allgemeine Philosophie, die Grundlage der Grundwissenschaft oder Metaphysik, dann den obersten, allgemeinen Theil der Naturphilosophie ... Was ich gleich im Anfang meiner Wissenschaftforschung und -mittheilung Naturphilosophie nannte, ist reine Naturwissenschaft, Wissenschaft der Natur a priori, Im Gegensatz der aus sinnlicher Erfahrung geschöpften, in ihrer Art gleichfalls wesentlichen, an sich selbst schätzbaren Erkenntniss derselben. Naturphilosophie heißt also mir nicht, wie Schelling es sonst bestimmte, die ganze philosophische Wissenschaft selbst von Seiten der Natur (des Objectes); wie er dies erklärt hat in seinem transcendentalen Idealismus S. 2-7 und in der Einleitung zu der Naturphilosophie S. 3 ff. im Gegensatz der Transcendentalphilosophie; sondern sie erschien mir gleich im

Anfange meiner Speculation ... bloß als ein Theil der Philosophie, und zwar sachlich (objektiv, ratione objekti), in Ansehung ihres Gegenstandes, als Nebentheil der Philosophie der Vernunft oder des Geistes (besser des Geistwesens). Dies ist in der angeführten Schrift vom Jahre 1803 (Anleitung zur Naturphilosophie S. 31 ff) klar auseinandergesetzt; so daß ich alle Folgerungen und Beurtheilungen, welche die Bestrebungen der Naturphilosophie in Schellings Sinne hinsichts seiner vorhin erwähnten Grundbestimmungen treffen, mit Recht von mir ablehne. Die Möglichkeit einer Naturerkenntniss in reiner Vernunft nehme ich an, wie Kant und (sonst wenigstens auch) Schelling, allein sie kommt mir auf anderem Wege, und nur als ein einzelner, untergeordneter, innerer Theil der Wissenschaft selbst zustande. Ihre ganze Begründung und ihr oberster Theil ist ein Theil der Grundwissenschaft" (1).

Krause mißversteht also das die frühen Schellingschen Schriften (1797 - 18.00) kennzeichnende Nebeneinander von Natur- und Transzendentalphilosophie, indem er beide "im Gegensatz" zueinander und nicht, wie W. Schulz herausstellt, dialektisch deutet: "Beide Philosophien stehen nicht äußerlich nebeneinander, sondern gehören dialektisch zusammen. Der Naturphilosoph kann den objektiven Weg der Natur zum Ich nur aufzeigen, wenn und insofern er sich als philosophierendes Ich zurückversetzt zum reinen Subjekt-Objekt, und der Transzendentalphilosoph kann die Natur als subjektiv vorgestellt nur aus dem Geist ableiten, wenn und insofern er sieht, daß er als Geist selbst aus der Naturentwicklung als die höchste Potenz des allgemeinen Subjekt-Objekts hervorgegangen ist. Beide Betrachtungen verweisen auf den <u>einen</u> Ursprung, das Absolute, das als Absolutes das umfassende Subjekt-Objekt ist" (2).

Insofern stimmt Krause mehr mit Schelling überein, als er gern annehmen würde, vor allem in der Setzung eines über allem Gegensatz stehenden Absoluten, das gerade dadurch den Geist-Natur-Gegensatz erst ermöglicht.

In der Tat, wie oben ausgeführt, leitet Krause das Dasein der Natur aus einer inneren Entgegensetzung in Wesen ab (3). Die Teilwesenschauung 'Wesen in sich' ergab den Vernunft-Natur-Gegensatz als ein Moment, das Wesen ursprünglich zukommt. Der Organismus, in dem Wesen sich darstellt - 'Wesengliedbau'- ist, wie auch schon ausgeführt, die Welt, in der, so wie in Gotteswesenheit Selbstheit und Ganzheit vereint sind, auch zwei oberste Sphären sind, nämlich Geistwesen (Vernunft) und Leibwesen (Natur),

die wiederum als Menschheit vereint sind (Vereinwesen).

In einem besonderen Werk behandelt Krause die Naturphilosophie (4). Hier wird vom in der Grundwissenschaft dargestellten Wesensbegriff als Wesen der Wesen ausgegangen, um daher die Welt zu erfassen. Da Wesen eins und ein Ganzes ist, so ist die Welt als seine Darstellung auch ein einheitliches Ganzes. Die Welt ist also für Krause "das absolut Unbeschränkte (Freie) = All" (5), mit sich selbst gleich und harmonisch; sie scheidet sich in Glieder und bildet dann einen Organismus (6). Als Ganzes kann die Welt weder räumlich noch zeitlich sein, sondern unendlich, absolut unbegründet und durchaus vollendet. Daher ist die Welt "das einzige Reale,die wahre Ursache (prima res), d. i. dessen Begriff schon seine Existenz in sich schließt. Denn außer ihr ist nichts, und alles, was ist, ist in ihr selbst. Sie ist also, wird nicht erst, sondern muß selbst Grund alles Werdens in ihr sein" (7). Das ist beinahe wortwörtlich der Substanzbegriff Spinozas, wenn es bei ihm heißt: Substanz ist causa sui, res quae nulla alia indigeat ad existendum, cuius essentia involvit existentiam (8). Weiter bestimmt Krause die Welt wie Spinoza die Substanz nicht als starre Einheit, sondern als Ursprung unendlich vieler Einheiten oder Sphären - bei Spinoza Attribute genannt: "Die Einheit (Identität, Harmonie, Organisation) Wesens und Wesengliedbaues(der Welt) ist Einheit der Einheit, in unendlichen und unendlich vielen untergeordneten Einheiten" (9). Diese Einheiten sind auch wie die Attribute Spinozas dem Wesen und der Größe nach gleich, "denn die Grenze aller Sphären ist unendlich, im Unendlichen aber ist keine Größe zu schauen" (1o).

Im Absoluten (Wesen) gibt es keinen anderen Unterschied als "die entgegengesetzte Beziehung seiner beiden vereinten Elemente, der höchsten Einheit und der untergeordneten, d. i. des Unendlichen und des Endlichen . . . oder: des Allgemeinen und des Besonderen . . . oder: des Wesens und des Geformten. Denn ein Gegensatz nach außen ist nicht denkbar, weil außer dem Absoluten nichts ist (Axiom). Aller Gegensatz ist demnach ein innerer im Absoluten selbst. Dies aber ist Identität der Identität (unter der absoluten Form: A=A), nichts anders und nichts weiteres" (11).

Es ist also keine andere Verschiedenheit möglich als die der einen Einheit des Unendlichen und des Endlichen im Endlichen und die der Einheit des Endlichen und Unendlichen im Unendlichen (12). Beide stehen als oberste Sphären der Welt nicht außer- sondern ineinander; sie durchdringen sich

nach dem "Schema der Multiplication oder Produktion, nicht der Zusammenhäufung gesetzt; d. i. wenn A das Absolute, N die eine, V die andere Sphäre ist, so ist nicht allein N+V=A, sondern vielmehr N x V = A" (13). Das Absolute faßt die beiden Sphären (Natur/Vernunft) zugleich in sich und mit sich, und dadurch ist dieser Gegensatz "nicht im Absoluten als Gegensatz, sondern als Einheit vorhanden, und die Beschränktheit dieser beiden Sphären, der einen, daß ihre Unendlichkeit ihrer Natur nach endlich, der anderen, daß ihre Endlichkeit nur in der Unendlichkeit endlich ist . . ., verschwindet im Absoluten selbst in der unendlichen und ewigen Durchdringung derselben" (14).

Die obersten Sphären müssen dem-nach "ins Unendliche also je zwei in sich vereinigte und in sich durchdringende untergeordnete Einheiten enthalten, so daß also die Zahl 2 die Zahl der Trennung und Mannigfaltigkeit, die Zahl 3 aber die Zahl der Einheit in Mannigfaltigkeit ist, denn je 2 bilden zusammen das Dritte, oder vielmehr das Erste, das sie beide sind" (15). Daher ist die Form des Absoluten für Krause "Einheit in der Duplizität, d. i. Triplizität, ins Unendliche" (16). Daraus ergibt sich eine Reihenfolge: Alle untergeordneten Einheiten entspringen aus den nächst höheren durch denselben Gegensatz als diese aus oder vielmehr in den nächst höheren, und alle zumal aus oder im Absoluten selbst (17). Jede untergeordnete Einheit hat zwei entgegengesetzte Forderungen zu erfüllen: "sie soll die ganze und ungeteilte Natur des Absoluten in sich fassen . . ., das absolut Unendliche sein; nicht: werden, wenn sie nämlich in ihrer Totalität gedacht wird; doch aber auch soll ihre eigenthümliche Grenze erhalten werden, weil sonst das Absolute nicht Identität unendlicher Identität wäre. Oder es muß jede untergeordnete Einheit ihre Grenze stets vernichtet haben und doch erhalten: muß das Unendliche begreifen, und doch ihre eigentliche Grenze nicht überschreiten" (18). Jede Einheit besagt also "eine unendliche Kraft, ihre Grenze (ihre Endlichkeit, Individualität) zu vernichten, und das Absolute selbst zu sein . . . Das unendliche Streben jeder Einheit, das Absolute selbst zu sein, ist Streben, jede andere endliche Einheit in sich aufzunehmen (besser: in sich zu enthalten) ... Das Absolute ist wirklich eins in allem; jede Einheit ist wirklich das Universum selbst in ihrer Begrenztheit" (19).

Krause versucht also auch wie Spinoza die Einheit der Substanz mit der Vielheit der Attribute zu verbinden, dabei greift er aber allem Anschein nach auf Leibniz' Monadenlehre zurück, indem er die monistische All-Eins-

lehre der spinozistischen Substanz mit dem individualistischen Pluralismus der Monadologie Leibniz' zu vereinbaren versucht, der ja gegen Spinoza die Bestimmungen der einen unendlichen Substanz auf das endliche individuelle Seiende überträgt, indem er zugleich dessen Abhängigkeit von Gott bejaht (2o).

Es geht Krause ferner um die beiden obersten Sphären der Welt, um ihre gegenseitige Beziehung, nämlich wie sie, in Gleichheit und Einheit ungleich und verschieden, dennoch die eine Harmonie bilden und wie in ihnen alle Sphären harmonisch beschlossen werden können. Den Grund für die Entgegensetzung sieht Krause darin, "daß in der einen dasselbe Wesen, d. i. dieselbe Einheit des Endlichen und des Unendlichen, im vollendeten Endlichen, in der andern aber im vollendeten Unendlichen offenbart ist, daß in der einen das Endliche im Unendlichen ist, als endlich (Theil), in der anderen als unendlich (ganz). Die erste weiset sich als Natur, die zweite als Vernunft (d. i. Natur = $-A^{-1}$ und Vernunft = $+A^{-1}$)" (21).

In der Natur ist also alles, wenn auch in unendlicher Grenze, endlich, individuell (real im üblichen Sinn); in der Vernunft unendlich, freigebildet (ideal im üblichen Sinn). "Jedes in der Natur ist seinem Wesen nach ein Theil, bestimmt durch das Ganze, und als Theil ein Ganzes. Jedes in der Vernunft ist seinem Wesen nach ein Ganzes, und selbst bestimmt, und als Ganzes ein Theil" (22). Der Endlichkeit entspricht das Teil-sein und der Unendlichkeit das Ganz-sein; demnach bestimmt Krause den Vernunft-Natur-Gegensatz: "Vernunft ist diejenige Welt, worin jeder Theil ein freies Ganzes ist.
Natur ist diejenige Welt, worin jedes freie Ganze ein Theil ist, wobei nicht zu vergessen, daß sowohl in Natur, als in Vernunft jeder Theil ein Ganzes, und jedes Ganze ein Theil ist; es kommt nur darauf an, welches die ganze Bildung herrschende Idee ist, ob die des Ganzen oder die des Theiles" (23).

Natur und Vernunft sind nach Krause offenbar bei aller Entgegensetzung in zweifacher Hinsicht gleichgesetzt:

- Erstens muß jede in sich selbst und für sich selbst die Individualität der anderen, ihr Wesen und ihre Form in sich fassen, "wodurch selbst ihre innere Entgegensetzung und ewiges Bilden begründet ist" (24). Die Vernunft muß also in ihrer Unendlichkeit Natur sein, in deren spezifischer Form

(Raum) nach dem Charakter der Vernunft, nämlich in Idealität und Freiheit. Das bildet die Grundlage der Phantasie. Die Natur muß dementsprechend in ihrer Endlichkeit Vernunft sein, in deren spezifischer Form (Begriff) nach dem Charakter der Natur, nämlich in Individualität und Notwendigkeit. "Die Natur also ist und strebt zu sein freie Vernunft in ihrer Notwendigkeit, die Vernunft aber notwendige Natur in ihrer Freiheit" (25). Somit verbindet Krause den naturphilosophischen Grundansatz, der das Geistige (Subjektive) aus dem Materiellen (Objektiven) ableitet, mit dem transzendentalphilosophischen , der umgekehrt das Materielle (Objektive) aus dem Geistigen (Subjektiven) hervorgehen läßt. Darin stimmt Krause gegen seine Meinung (siehe oben) wieder mit Schellings transzendental- naturphilosophischen Ansichten überein; denn, wie W. Schulz sagt, "Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie, so erklärt Schelling abschließend, haben es beide mit Subjektivem und Objektivem zu tun. Nur ordnet die Tranzszendentalphilosophie das Reelle dem Ideellen unter und läßt vom Subjektiven aus das Objektive entstehen, während die Naturphilosophie beim Reellen ihren Ausgangspunkt nimmt und zeigt, wie aus dem Objektiven das Subjektive hervorgeht" (26).

- Zweitens müssen beide (Vernunft und Natur) in ihrer Unendlichkeit ineinander sein, wechselseitig ihr Innnerstes sein, aber jedoch so, daß ihre eigene Individualität nicht aufgelöst wird: "Die Natur also, insofern sie vernünftig (organisch), ist in der Vernunft und wird von der Vernunft aufgenommen, insofern die Vernunft Natur ist, d. i. die organische Natur (der Leib) ist in der Vernunft in Empfindung, welche ergriffen wird durch die Welt der Phantasie. Die Vernunft aber, insofern sie natürlich, ist in der Natur und wird von der Natur aufgenommen, insofern die Natur Vernunft (d. i. organisch) ist, d. i. die Vernunft (die Ideen) ist in der Natur in der Kunst, welche ergriffen wird durch die organisierte Natur (den Leib). Die Natur ist also in der Vernunft, nach dem Gesetze der Vernunft, und die Vernunft in der Natur, nach dem Gesetze der Natur. So ist also die Einheit beider in dem Schönen ihrer vereinten Kunst, sie beide das Dritte im göttlichen Wesen, welches nichts anderes als beide, Vernunft und Natur, in ihrer ewigen Einheit ist" (27).

Das Kunstwerk stellt zweifellos bei Krause wie bei Schelling in seinem "System des transzendentalen Idealismus" die Verbindung der entgegengesetzten Pole Vernunft/Natur dar; denn, wie R. Kroner dieses Schellingsche Werk interpretierend sagt, "die Philosophie der Kunst als 'Schlußstein des Gewölbes' erlaubt uns, Natur- und Transzendentalphilosophie als eine Wissen-

schaft anzusehen, den sie vereinigt in sich den 'Realismus' der Physik mit dem 'Idealismus' der Wissenschaftslehre. Das Kunstwerk ist eine Schöpfung des Ich, ein Gebilde, das aus einem Handeln entspringt, und es ist zugleich ein sinnliches Objekt, wie die Produkte der Natur; es läßt sich weder einseitig praktisch-idealistisch, noch einseitig theoretisch-realistisch, weder als bloßes Werk der denkenden und wollenden Vernunft, noch als bloßes Ergebnis unbewußter Naturtätigkeit, sondern nur als das Resultat der bei seiner Erzeugung gemeinsam wirkenden Vernunft und Natur begreifen. Erst im Kunstwerk wird die Natur wirklich, denn ihrer Idee nach (und sie ist nichts als Idee) ist die Natur nicht nur Natur, sondern zugleich Vernunft, daher nicht mehr nur Gegenstand der spekulativen Physik, sondern zugleich der Transzendentalphilosophie, und in diesem 'Zugleich' ist sie das, was die Philosophie der Kunst in ihrem Gegenstande, dem Kunstwerke, erkennt" (28).

Nun, bei aller Ähnlichkeit, die hier zwischen Krause und Schelling festzustellen ist, muß man dennoch betonen, daß Krause, der ja das Schellingsche Nebeneinander von Natur- und Transzendentalphilosophie nicht dialektisch wie die spätere Schellingforschung, sondern als Gegensatz versteht (29), gerade gegen Schelling das Natur-Vernunft-Verhältnis als ursprüngliche innere Verbindung "in harmonischer Durchdringung" auffaßt.

Diese allem Anschein nach auf Spinozas Attribute res cogitans/res extensa zurückgehende Vernunft-Natur-Auffassung besagt weiter für Krause, so wie für Spinoza, einen Inhaltsreichtum, dessen Zustandekommen Spinoza bekanntlich durch seine Lehre von den Modi, die ja nichts anders als unendlich viele Affektionen der Attribute darstellen, zu erklären versuchte. Ähnlich sagt Krause: "Auf dieselbe Weise, wie diese beiden obersten Sphären (Natur/Vernunft) das Absolute und im Absoluten sind, enthalten sie in sich alle andere unendliche und unendlich viele Einheiten" (3o).

In jeder Einheit sieht Krause wiederum zwei Einheiten. "Denn alle Sphären sind nach der Natur des Absoluten, im Absoluten sind sie zunächst zwei Sphären, also auch in jeder Einheit des Absoluten" (31). Jede Einheit oder Sphäre ist nach dem Krauseschen Grundansatz die höhere Sphäre, in der sie ist, selbst. Denn, wie Krause erklärt, "alles, was im Absoluten ist, ist selbst die innere Organisation desselben, das Absolute selbst; daher sind die beiden obersten Sphären des Absoluten, Natur und Vernunft, das Absolute selbst; und da in diesen wieder Einheiten nach demselben Vorbilden enthalten sind, weil die Attribute in Totalität das Wesen selbst sind (Axiom):

so müssen auch diese die höhere Sphäre, in der sie sind, selbst sein; also müssen ihnen auch alle Attribute der höheren Sphären zukommen" (32). Daraus folgt, daß jede andere Einheit "entweder Vernunft, oder Natur sein müsse; alle aber in einander, da Natur und Vernunft in ihrem ganzen Wesen in einander sind" (33). Da Natur und Vernunft nur zusammen das eine Absolute sind, so bilden die Einheiten, einzeln genommen, keine Totalität. Darum sagt Krause gegen das Schellingsche Nebeneinander von Natur- und Transcendentalphilosophie, daß es verkehrt sei, eine Sphäre "nur in der andern und für die andere erkennen zu wollen, da doch je beide gleich absoluter Natur sind .... Daher ist es z. B. ein fruchtloses Beginnen, die Natur bloß aus der Vernunft zu erkennen und zu construiren, da beide gleich ewige absolute und autonomische Sphären des Universum sind" (34). So ist jede Sphäre in sich "beschlossene Totalität in eigenthümlicher Grenze; daher auch an ihnen die Attribute der höheren Sphäre, in ihre eigenthümliche Grenze gekleidet, gefunden werden. Weil ihnen das Wesen der höheren, so kommt ihnen auch die unendliche Grenze der höheren Sphäre zu, und ihre eigenthümliche Form oder Grenze ist die weitere Grenze dieser Grenze der höheren Einheit, in der sie und welche sie sind; dennoch ist auch ihre Grenze immer noch in ihrer Art unendlich. Nach diesem Gesetze sind in jeder Einheit hinwiederum unendliche Einheiten ins Unbegrenzte enthalten, und die letzte Sphäre der Welt kann daher nicht angegeben werden; alle sind gleich vollendet, absolut ewig, wie ihr gemeinsames Vorbild, das Absolute" (35).

Wenn es auch der Zahl nach unendlich viele Sphären gibt, "so können doch nicht unendlich viele sein in dem Sinne, daß wieder Vernunft und Natur ins Unendliche zerfiele, sondern es ist da das Universum und dessen Urinthum in folgendem Schema als beschlossen darzustellen" (36). Damit möchte Krause zugleich Spinozas Attributenlehre "organisch" gestalten, indem er auf Leibniz prästabilierte Harmonie zurückgreift, nach der ja die Monaden nicht wir nebeneinander stehen, sondern stufenweise wohlgeordnet mit Gott an der Spitze, der als Urheber aller Dinge die Harmonie des Universums im voraus errichtet hat (prästabiliert). Jede Monade birgt in sich das Gesamtgeschehen des Universums (37).

Eine ähnliche Harmonie des Universums zeigt sich in diesem Schema Krauses, das sehr deutlich macht, wie das Weltganze nach einem bestimmten dialektisch-deduktiven Grundgesetz als Beziehungsnetz einen Organismus bildet; wonach zwei gleichförmig in einem Höheren Entgegengesetzte zu einem harmonischen Dritten in und durch dieses Höhere vereinigt sind. Die Ver-

nunft begreift unter sich zunächst zwei Untersphären, von denen die eine den reinen Vernunftcharakter und die andere den Natur-Vernunftcharakter zum Ausdruck bringt. Ebenso enthält die Natur in sich zwei untergeordnete Sphären: die eine weist aber reinen Naturcharakter, die andere Vernunft-Naturcharakter auf. Sie sind also als koordiniert dennoch entgegengesetzt und zwar nicht nur dem Wesen, sondern auch der Form nach. "Denn, das von Wesen gilt, gilt auch von der Form. Weil also je zwei Sphären, die in gleicher Stufe bei einander im Absoluten sind, unter dem Charakter der Endlichkeit und der Unendlichkeit entgegengesetzt sind, so gilt dasselbe auch von den Formen (Z. B. von Raum und Begriffeinheit); und da jedes Wesen unendliche Bestimmbarkeit des Wesens in sich faßt (unendliche Sphären in sich begreift), so enthält auch jede Form unendliche Bestimmbarkeit der Form (begreift in sich unendliche Formen); so ist z. B. der Raum, bloß als Form betrachtet, ein unendliches Bestimmbares für weitere Begrenzung" (38).

Ferner ergibt sich, daß das, was von einer koordinierten Sphäre gilt, von der entgegengesetzten nicht gelten kann. "Denn jede Sphäre hat ihr Eigentümliches, weil sonst das Universum nicht Einheit unendlicher Einheit wäre" (39). Dennoch sind beide nicht gegeneinander, sondern, wie gesagt, "wechselseits" entgegengesetzt. Dazu sagt Krause: "wiewohl z. B. die Vernunft als Vernunft nicht Natur sein kann; insofern die Natur für die Vernunft ein Äußeres ist: so ist sie doch auf ihre eigene Weise Natur in der Welt der Phantasie, und beide Naturen harmonieren zwar der Art nach, nicht aber der Zahl oder der Existenz nach" (4o).

So folgt, daß alle Sphären miteinander in innerer Gleichsetzung und Durchdringung stehen. Die sich daraus ergebenden synthetischen Sphären haben also dann "ihren zureichenden Grund weder in der einen entgegengesetzten, noch in der andern, sondern in ihrer gemeinsamen Sphäre, die über ihnen ist; diese wirkt hindurch durch den Gegensatz die Synthesis" (41).

Dennoch müssen, so sagt Krause weiter, in dieser grenzenlosen Durchdringung wiederum unendliche Grenzen sein. "Denn wäre dies nicht, so wären auch beide sich durchdringende Sphären eins, nicht aber harmonisch; d. i. nicht eins in der realen Entgegensetzung" (42).

Natur ist also für Krause nach dem Dargestellten nicht einfach wie in Schellings Transzendentalphilosophie ein Produkt der Vernunft, und die Vernunft ist auch nicht wie in Schellings Naturphilosophie einfach ein Produkt der Natur; sondern jede ist vielmehr an und für sich ursprünglich bei aller gegenseitigen Durchdringung doch ein beschlossenes organisches Ganzes, das als untergeordnete Sphäre im alle Gegensätze umfassenden Absoluten (Wesen) enthalten ist. Somit nähert sich Krause zugleich der naturphilosophischen Auffassung der Schellingschen Identitätsphilosophie (1801 - 1806), die, wie W. Schulz sagt, das Wiederaufgreifen eines - wie in der ersten Zeit Schellings - der spinozistischen Substanz ähnlichen Absoluten in die Mitte stellt: "Am Ende dieser Periode nimmt Schelling den Gedanken eines Absoluten wieder auf, das über allem Gegensatz ist. Und von diesem Absoluten aus wird nun die Frage des Zusammenhanges der unendlichen und der endlichen Sphäre neu gedeutet: das Allumfassende entwickelt sich als objektives Subjekt-Objekt, d. h. als Natur, bis zum Geist, dem subjektiven Subjekt-Objekt, so daß dieser nun die Natur in sich selbst zu konstruieren vermag. Schelling hat in der Zeit des 'Identitätssystems', also in den Jahren von 1801 bis 1806, diesen Ansatz näher ausgeführt und zwar unter der Fragestellung, wie das Absolute sich in dieser Bewegung verhalte, und das Ergebnis dieser Besinnung ist die Einsicht, daß das Absolute an ihm selbst als 'Identität' oder 'Indifferenz' von Subjektivem und Objektivem über jede Entwicklung erhaben ist" (43).

Krause ist also mit Schellings Bejahung eines zwei Seiten - Vernunft/Natur- in sich bergenden Absoluten durchaus einverstanden (43 a), nicht aber mit der Auffassung, daß die Natur aus dem sich-setzenden Geist (Vernunft bei Krause) hervorkommt. Denn die Natur ist für Krause eine der Vernunft gleichgeordnete mit ihr ursprunghaft identische Größe, die unmittelbar aus dem Absoluten stammt. Darum bezeichnet Krause die Natur nicht wie Schelling als objektives Subjekt-Objekt; sondern er sagt einfach: "Die Natur also ist subjektobjektiv, eine natura naturans, welche zugleich natura naturata ist; denn es hat die Natur, als Productivität gedacht, nicht etwa noch ein anderes thätigkeitsloses Substrat, auf welches ihre Thätigkeit gerichtet sein könnte, noch auch kann sie fertige, todte Masse aus ihrer Produktion ausscheiden" (44).

So wird die Natur als Ganzes verstanden; ein Ganzes, das sich selbst sein Produkt ist, bzw. ein Subjekt, das sich selbst zum Objekt hat, also als Subjekt/Objekt oder als Produktivität und Produkt, mit der Tradition ge-

sprochen, als natura naturans und natura naturata. Das stimmt mit der Naturauffassung Schellings überein, der ja, wie R. Kroner ausführt, vom Fichteschen Ich ausgehend die Natur als ein Sichsetzen, eine im Widerstreit mit sich selbst befindliche Tätigkeit versteht (45), so daß alle Entwicklung auf der Duplizität wiederstreitender Kräfte beruht. Im Einklang damit sagt Krause: "Sie selbst (die Natur) ist zwei Sphären, die sich unter dem Charakter der Endlichkeit und der Unendlichkeit entgegengesetzt sind und in ihrer harmonischen Durchdringung die dritte synthetische Sphäre der Natur bilden, welche selbst die Natur in ihrer höchsten Vollendung, gleichsam die Natur in der Natur, und zugleich die vollendetste Darstellung der Vernunft in der Natur ist" (46).

Die Vereinigung der Natursphären zur Totalität der Natur geschieht nicht aus eigener Kraft, "sondern werden zusammengeführt durch einen zweiten Schöpfungsact der Natur selbst. Denn die Causalität jeder Sphäre als solche ist nur eine innere, an sich selbst betrachtet, und so lange sie sich selbst überlassen ist" (47). Diese Vereinigung muß "wiederum zwei entgegengesetzte Productenreihen und eine synthetische erzeugen, welche dritte Vereinigung casuirt sein muß durch einen dritten, synthetischen Schöpfungsact der Natur selbst und zuhöchst der Gottheit" (48). Hier ist eine an Leibniz erinnernde dynamische Stufenfolge der Naturprodukte zu erkennen, deren letzter zureichender Grund Gott ist (48 a).

Da sich nun die Natursphären im Absoluten durchdringen, ihr Inneres aber Tätigkeit ist, so müssen sie sich auch als Tätigkeiten durchdringen. In dieser Durchdringung nun entspringt erst das harmonische Leben der Natur und das wahrhaft freie Spiel der Kräfte. Nun verhalten sich die beiden obersten Sphären zueinander, wie gesagt, nach der Gestalt des Absoluten, d. h. wie Unendliches zu Endlichem, oder wie Allgemeines zu Besonderem, deren Beziehung ja im wechselseitigen Sichdurchdringen besteht. Das Produkt davon ist die höchste freieste und schönste synthetische Sphäre der Natur, welche jedoch zugleich der Notwendigkeit und Zeitlichkeit der Natur unterworfen ist. Diese dritte Sphäre stellt demnach die vollendetste und freieste Individualität der Natur dar, und daher ist sie "die harmonische Synthesis aller Naturkräfte und der Inbegriff aller untergeordneten synthetischen Sphären der Natur und ebendarum auch das vollendete Gegegenbild in der Natur, - ebendeswegen die unendliche Sphäre, in welcher auch die Vernunft ist und lebt (dynamischer Ort der Durchdringung der Ver-

nunft und der Natur), und von welcher aus sie in die unendliche Natur das Wesen ihrer selbst, der Vernunft, einprägt" (49).

Diese dritte Sphäre und alles, was in ihr ist, ist selbst Tätigkeit, bzw. individualisierende Tätigkeit. "Sie bildet also ein Inneres, im Gegensatze eines zwiefachen, in sich entgegengesetzten, Äußeren, der beiden Sphären nämlich, deren Synthesis sie ist; und setzt diesem zwiefachen Äußeren ihre innere harmonische Thätigkeit entgegen; ja ist selbst Resultat aus diesem bestimmten Conflicte aller Naturkräfte" (5o). Wie schon bei Heraklit und Schelling wird also auch bei Krause die Natur nach der Struktur der Polarität eines durchgängigen Gegensatzes erklärt. Der Bildungsprozeß der Natur ist ein Prozeß der Selbstorganisation. Natur ist also unendliche Individualität in ewiger Totalität. Das wird aber im bestimmten Raum angeschaut. So ist der Raum für Krause "die der Natur, als solcher eigenthümliche Form" (51), daher auch wie die Natur ewig, unendlich, stetig, gestaltbar und darum begrenzbar, d. h. bestimmt durch Länge, Breite und Höhe. Alles, was in der Natur ist, ist also Darstellung ihrer selbst mit bestimmter Beschränkung. Die Form dieser Einschränkung des Ganzen und seiner Natur in das Einzelne, sowohl in Natur als auch in Vernunft, ist die Zeit. "Zeit ist also: Form der realen Einheit der verschiedenen Individualitäten, welche, wenn sie real sein soll, an derselben Materie sein muß" (52). Raum und Zeit vereinigt bilden "die werdende Gestalt", d. h. "die dritte, synthetische Form der Natur, die Bewegung" (53). Bewegung ist also die Vereinigung der materialen und der formalen Form, d. h. "materialiterformal, idealiterreal" (54).

Diese drei Formen der Natur verhalten sich zueinander gemäß dem dialektischen Prinzip der Triplizität in der Duplizität:

Besonderheit - - - - - - - - - -	Einheit beider - - - - - -	-Allgemeinheit
Raum	Bewegung	Zeit

(55)

Ist der Raum Träger aller Besonderheiten der Natur, die Zeit Form des unendlichen wechselseitigen Lebens alles Individuellen, und die Bewegung die Synthese beider, so ist die Materie "die Natur in der Einheit ihres Wesens, in ihren ewigen Formen (Raum, Zeit und Bewegung) . . . .Das Absolute innerhalb der Grenze, wodurch es Natur ist, ist = Materie" (56). Somit ist die Materie für Krause der Ursubstrat der Natur, ähnlich der aristotelischen materia prima.

Die Natur existiert zwar in unendlich vielen Individuen, jedoch aber zugleich unter dem Charakter der Einheit, so daß, wie schon ausgeführt, je zwei entgegengesetzte Sphären sich in einem Durchdringungsprozeß befinden, der naturwissenschaftlich als magnetischer, elektrischer, wärmeleitender und chemischer Prozeß erscheint. Dieser stellt aber noch keine Homogenität der Produkte dar, sondern zwei Reihen von verschiedenen Produkten, deren Synthese das Organische bildet. Schematisch dargestellt:

	Prozeß der Identität	
	Verdichtungsprozeß	
	Prozeß der Differenz	
innerer		äußerer
Wärmeprozeß		chemischer Prozeß
	Prozeß der Indifferenz	
	organischer Prozeß	(57)

Demnach erweist sich in der Natur dieselbe Grundstruktur wie im Absoluten: "So ist die Natur in ihrem Bilden angemessen dem Wesen des Absoluten, der Identität, der Differenz und der Indifferenz, oder der Einheit, der Zweiheit und der Dreiheit, mit absoluter Vollkommenheit" (58).

Folglich ist auch alles Individualisieren der Natur in der ewigen Totalität nach dem Vorbild des Ewigen zu verstehen, so daß alle Individuen in der Natur als Individuen - auch die Himmelskörper - vergehen; die Prozesse aber sind ewig und unvergänglich. Die Natur bildet also einen Organismus, der immer im Entstehen und Vergehen begriffen ist, ohne jemals zu einem stehenden Sein zu gelangen. Demnach beschäftigt sich Krause auch mit der Konstruktion und der Geschichte besonderer Prozesse bestimmter Himmelskörper. Die höchsten sichtbaren Ganzen des Himmelsbaues sieht Krause in der Unzahl selbstleuchtender Sterne. Die Erde bewegt sich mit mehreren Nebenerden um die Sonne. Daß alle die untergeordneten Himmelskörper, die sich um die Sonne bewegen, der Bahn der Ellipse folgen, ist für Krause auf das Gesetz des Lebens zurückzuführen. Durch den Urakt der Natur, die Verdichtung, entstehen die höchsten individuellen Natursphären: die Galaxien. Die Einzelkörper bilden sich nicht aus dem Punkt - evolutorisch -, sondern im Punkt, d. h. 'involutorisch'.

Da nach dem Vorbild des Ewigen in den Himmelskörpern nur zwei Gattungen, Sonnen und Erden sein müssen, so ist zu fragen: Welches ist die Differenz

beider Gattungen; Nach welchen Gesetzen ist die Konstellation der Sonnen und Erden bestimmt? Welches ist das Gesetz der Metamorphosen der Himmelskörper? Kann die Anfachung der Prozesse in der Erde durch eine Sonne oder muß dieselbe durch mehrere erklärt werden? Was bedeutet der Gegensatz von Kometen, Planeten und Trabanten in der Welt der Erden? (59).

Krause hat diese selbstgestellten Fragen nicht befriedigend beantworten können. A. Köhler findet jedoch an verschiedenen Stellen des Krauseschen Werkes folgende Antwort: "Es befriedigt nicht zu sagen: der Gegensatz der Erden zu den Sonnen ist wieder durch einen höheren Himmelskörper angefacht, bedingt und unterhalten; denn es ist bewiesen, daß es keine höheren Himmelskörper gibt als die Sonnen ... Jedes Himmelsindividuum entsteht indifferent als Abbild des Idealisch-Absoluten, reißt aber an sich, wird also Sonne, wird dann ebenso selbst überwunden, wird also Erde, und geht endlich gar als integrierender Bestandteil in einen anderen Himmelskörper über, so daß die Natur sich ganz an jedem ihrer Individuen offenbart, durch Indifferenz zur Differenz und wieder zur Indifferenz fortgeht" (6o).

Die Naturphilosophie Krauses steht also in der Tradition der dynamischen Naturauffassung Heraklits, Platos, der Stoa, der Renaissance, der Romantik und des deutschen Idealismus, die ja-im Gegensatz zur mechanisch-atomistischen Naturansicht Demokrits, Bacons, Humes und des Positivismus - die Natur als einen freien beseelten harmonisch gestalteten, das Absolute abbildenden Großorganismus betrachtet.

h) Geschichtsphilosophie - "Lebenlehre" (1)

Durch die Kategorie "Leben" wird die Philosophie der Geschichte an die Grundwissenschaft angeknüpft (2). "Die Geschichte selbst als der Inbegriff dessen, was geschieht, das ist, dessen, was gelebt wird, ist die organische Entfaltung des Einen Lebens in der Einen unendlichen Zeit: und sie umfaßt daher an sich das Eine Leben in der Einen unendlichen Zeit als der Einen Gegenwart - also: Vergangenheit, unendliche Gegenwart und Zukunft, als eine organische Entwicklung -" (3).

Da nun Gott in sich, wie dargestellt, das eine Leben ist, "also auch in sich die Eine zeitliche Entwicklung des Einen Lebens, - die Eine Geschichte des Lebens; und der Organismus der Wesen in Gott, und ihres Lebens in dem Leben Gottes, entspricht dem Organismus der Einen Geschichte" (4).

Geschichte ist also für Krause - wie für Schelling und Hegel - Darstellung Gottes in der Zeit. Somit schließt die Ewigkeit die Zeit nicht aus, sondern ein. Die Zeit ist in der Ewigkeit aufgehoben; denn Wesen (Gott) als die alles bewirkende Ursache überhaupt nimmt durch das zeitliche Geschehen Gestalt in ihren Wirkungen an, ohne daß Wesen darin aufgeht; denn Wesen bleibt als Urwesen stets unabhängig von jeglicher Endlichkeitsform (5).

Die inneren Hauptteile der einen unendlichen Geschichte sind der Dreiteilung Krauses entsprechend gegliedert: Geschichte des Geistlebens, Geschichte des Naturlebens und Geschichte des Vereinlebens. Im Prinzip sollte sich die "Lebenlehre" mit allen drei befassen. Dennoch tritt die Lehre von Natur und Geist zurück, so daß der breiteste Raum der Darstellung der Menschheitsgeschichte gewidmet wird.

Wie das Gesamtsystem Krauses, so ist auch die Geschichtswissenschaft zu verstehen, nämlich als eine endliche, dennoch das unendliche Wesen abbildende Wissenschaft. Die Geschichtsphilosophie Krauses ist demnach ein der Wesensstruktur ähnlicher Gliedbau, sofern, wie Lindemann sagt, "die Geschichte erkannt wird zuhöchst unbedingt wesenlich in der Grundidee des Lebens, als Eigenschaft Gottes, dann urwesenlich nach seiner reinen allgemeinen Wesenheit, dann ewigwesenlich, wo die Idee des sich zeitlichentfalteten Lebens als ewiges Urbild erkannt wird, dann reingeschichtlich nach seiner unendlichen Bestimmheit und vollendeten Endlichkeit; endlich aber auch im Vereine aller dieser Erkenntnisarten, worin das Wirkliche gewürdigt, und sodann das eigenlebliche Musterbild des in der Zukunft sich entfaltenden Lebens gefunden und anerkannt wird" (6).

Wenn auch die Erkenntnisse über die Menschheit beschränkt sind, so ist nach Krause mit Lindemann zu behaupten, "daß auch die ganze Lebensentfaltung dieser Erdmenschheit auf Erden ein einzelnes organisch verbundenes Glied ist eines nächsthöheren Ganzen des Menschheitslebens, welches sich auf dem nächsthöheren Naturlebenganzen, unter dem Walten der Vorsehung Gottes, gesetzmäßig entfaltet" (7). Das besagt aber keine Aufhebung der endlichen Freiheit; denn "die - bedingte - Freiheit der endlichen Wesen in Gott besteht mit der unbedingten Freiheit Gottes... Da nun Alles, was Gott auf ewige Weise verursacht, mit der ganzen göttlichen Wesenheit unbedingt übereinstimmt, so folgt, daß dieses auch in Ansehung der unendlichen Freiheit Gottes und der endlichen Freiheit der endlichen Vernunftwesen stattfindet ... Und da Gott auch das unbedingt, unendlich erkennende und wissen-

de Wesen ist, so kann durch die Freiheit endlicher Wesen Nichts geschehen, wovon Gott nicht die Möglichkeit und die Wirklichkeit voraussähe, Nichts also, was nicht schon mitaufgenommen wäre in den unendlichen Lebensplan Gottes" (8).

Alles, was geschieht, also die Zeit und die Geschichte gründen in der ewigen Selbstbestimmung Gottes, in seinem ewigen Plan. Das zeitliche Geschehen ist also die Offenbarung dieses Planes, so "daß Gott mit unendlicher Freiheit als weise, gerechte, liebende Vorsehung in dem Ganzen des Lebens aller endlichen Wesen waltet, daß also Gott Macht und Willen hat, die Freiheit jedes endlichen Vernunftwesens, dem ewigen Gesetze der Entfaltung der endlichen Freiheit selbst gemäß, ohne sie zu stören und aufzuheben, so zu bestimmen, wie es dem individuellen Lebenplane Gottes in jedem Augenblicke gemäß ist" (9).

Mit dieser Geschichtsauffassung stimmt Krause weitgehend mit der Spätphilosophie Schellings überein, der, wie W. Kasper betont, im klaren Gegensatz zu Hegel steht: "Für Hegel ist der Geist notwendiges Unterscheiden in sich selbst, Bewegung des Selbst, das sich seiner selbst entäußert und diesen Unterschied in sich wieder aufhebt. Dieses Sich-Unterscheiden faßt Hegel in den Begriff der Zeit. Sie ist notwendig mit dem Geist gegeben ... Zeit ist also Schicksal des Geistes, das aber vom Standpunkt des absoluten Denkens aus immer schon negiert ist.

Ganz anders ist Schellings Position. Zeit ist für ihn nicht Schicksal, sondern freie Entscheidung des Geistes, freie Selbstbestimmung. Sie wird nicht im Denken aufgehoben und als Negation negiert, sondern als Position durch eine weitere Position überwunden. Schelling und Hegel wollen beide einen rein negativen Begriff der Ewigkeit, der alle Zeit ausschließt, überwinden, für beide ist die Zeit in der Ewigkeit aufgehoben. Bei Hegel ist es jedoch so, daß der absolute Geist die Zeit als ein notwendiges Moment in sich begreift; bei Schelling dagegen hat der Geist in sich nur die Möglichkeit der Zeit, für ihre Wirklichkeit entscheidet er sich frei; er wird dadurch nicht selbst zeitlich, sondern bleibt der Zeit gegenüber frei, er bleibt Herr der Zeit, er kann frei Zeit geben und verweigern. Ewigkeit besteht also nicht in der Negation aller Zeit, sondern im Herrsein und im Verfügen über die Zeit" (1o).

In der Idee der göttlichen Vorsehung erfährt das Leben und seine Geschichte

keinen kosmischen Fatalismus, sondern eine die Freiheit des Einzelnen mit der des Ganzen aufhebende zielgerichtete Ordnung.

Die Geschichte hat demzufolge für Krause eine gesetzmäßige organische Entwicklung zu durchlaufen, so daß die Menschheit sich in ewiger, unveränderter Gleichheit ihres einen unendlichen Lebens auf bestimmten Himmelsorten in unendlich vielen "Theilmenschheiten" stetig erneuert (11). Jede Teilmenschheit entfaltet sich nun gemäß dem Lebensgesetz von ihrem Entstehen an durch Kindheit, Jugend bis zum Reifealter (12). Dieser Gedanke des Lebensalters enthält in sich die Idee des Fortflusses der Zeit in bestimmten, wenn auch kontinuierlichen, doch in sich abgeschlossenen Perioden, ähnlich der Entwicklung des Einzelmenschen. Das heißt: Wie das menschliche Individuum zunächst ein Keim- und Kindheitsalter, dann ein Jugend- und Reifealter durchmacht, so geschieht es auch bei der Entfaltung der Stämme, Völker und der Gesamtmenschheit (13).

Da jedes endliche Wesen im Verhältnis zu unendlichem Wesen (Gott) steht, so sind auch die Lebensalter der Menschheit dadurch bestimmt. Dieses Verhältnis ist ein dreifaches: zuerst das der Abhängigkeit, sofern das endliche Wesen an der unendlichen Wesenheit teilnimmt und nur in ihr und durch sie bestehen kann. Zweitens das der Selbständigkeit, sofern das endliche Wesen innerhalb seiner Abhängigkeit dennoch selbständig bleibt. Drittens das der freiwilligen Anhängigkeit, indem das endliche Wesen seine Freiheit erst finden kann, wenn es seine Selbständigkeit dem Absoluten unterordnet.

Im ersten Hauptlebensalter wird also das endliche Wesen als solches in Gott und im Wesengliedbau überhaupt gesetzt (per thesin); im zweiten wird es als selbständig-lebendes in Gott und im Wesengliedbau entgegengesetzt (per antithesin); im dritten wird es wieder aufgenommen als unterschiedenes in den Verein des Lebens Gottes und in die Gemeinschaft aller endlicher Wesen (per synthesin) (14). Diese drei Lebensalter entsprechen, wie Krause weiter sagt (15), der göttlichen Grundwesenheit der Setzung, Gegensetzung und Vereinsetzung oder, anders ausgedrückt, der Selbheit, Gegenselbheit und Vereinselbheit.

Jede Teilmenschheit entfaltet sich demnach in drei Hauptlebenaltern. Über das Kindheitsalter gibt es keine wissenschaftlichen Kenntnisse, sondern nur Sagen und Mythen über das Leben im Paradies, etwa in den ältesten

Schriften Indiens. Die Evolutionslehre lehnt Krause hiermit ab.

Im zweiten Hauptlebensalter - Gegensetzung - gehen das Gottes- und Selbstbewußtsein verloren. An deren Stelle tritt das Weltbewußtsein. Der Mensch wird sich seiner Selbständigkeit bewußt und strebt nach freier Entwicklung seiner Eigenschaften (16).

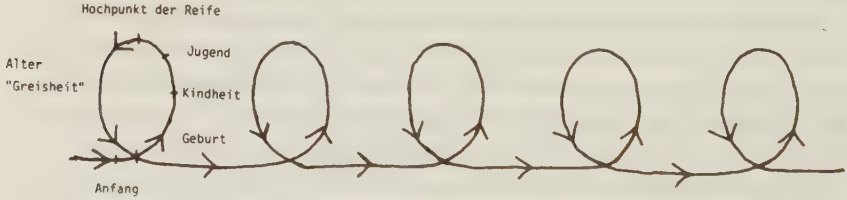
Jedes Hauptlebensalter zerfällt wiederum in je drei untergeordnete "Theillebenalter" (17), welche selbst ebenfalls nach der Dreiteilung der Hauptlebensalter gegliedert sind. Da diese drei Teillebensalter für das erste und dritte Hauptlebensalter geschichtswissenschaftlich nicht erkennbar sind, so ist diese Aufgabe auf das zweite Hauptlebensalter zu beschränken. In seinem ersten Teillebensalter werden zunächst endliche Elemente als göttlich betrachtet. Daraus entsteht das sogenannte polytheistische System. Die Grundgesellschaften befinden sich in dieser Periode unter dem Charakter der Selbständigkeit. Daraus geht die Erscheinung der Kastenwesen hervor. Grundform des Staates ist hier die Machtwillkür, der Despotismus.

In der zweiten Periode erscheint Gott als unendliches unbedingtes Wesen über allem Endlichen, und die Welt als ein Ganzes, aber noch außerhalb des Göttlichen, wenn auch von ihr abhängig. Diese Abhängigkeit des Endlichen von der Gottheit zeigt sich etwa in der Volksfrömmigkeit. Das entspricht der Zeit des mittelalterlichen Christentums mit seiner despotischen Hierarchie (18).

Die dritte Periode des zweiten Hauptlebensalters steht gemäß der dialektischen Dreiteilung unter dem Charakter der Vereinigung der unterschiedenen Bestrebungen der ersten und zweiten Perioden. Wenn auch die einzelnen Glieder und Kräfte der Menschheit hier nicht mehr isoliert bestehen, fehlt trotzdem immer noch der Grundgedanke des Organismus. Mithin erscheint das Verhältnis der Welt zu Gott als ein äußeres. Es entspringen gewaltsame Umgestaltungen und Revolutionen; das Alte und das Neue geraten in Streit. Diese Periode sieht Krause in seiner Zeit noch andauern. Dennoch beginnt hier allmählich der Übergang zum dritten Hauptlebensalter, "das Lebensalter der vollwesentlichen, vollständigen Vereinbildung oder Synthesis, das Zeitalter der organischen, rhythmischen, symmetrischen Harmonie; mithin auch das Zeitalter, worin alle einzelne Glieder und Theile der Menschheit auch ihre selbwesentliche, innere Vollendung erlangen, soweit diese von außen abhängig ist ... Daher fällt in dieses Hauptlebensalter der Reife

auch die eigene Vollendung aller innern Theilgesellschaften der Menschheit, sowie die Vollendung aller echt menschlichen Bestrebungen und Werke, die Vollendung der Weseninnigkeit und des Wesenvereinlebens (der Religion), des Rechtlebens oder Staates, des Tugendlebens, des Schönlebens und der Freigeselligkeit; ebenso die Vollendung der Wissenschaft und der Kunst, die Reife des Familienlebens und der Freundschaft, der Ortgenossenschaft, des Stammes und des Volkes und zuunterst die Vollendung des Eizelllebens eines jeden Menschen" (19).

Mit dem dritten Hauptlebensalter ist zwar der Hochpunkt einer Entwicklung erreicht, nicht aber das Ende eines Lebens überhaupt. Denn von da aus steigt das Leben antirhythmisch - wie bei jedem Menschen - wieder ab durch das Alter der Gegenjugend, der Gegenkindheit (Greisenalter) bis an den Punkt des Todes, der zugleich der Punkt der Geburt ist - und sofort ohne Ende (2o). Graphisch stellt es Krause so dar (21).



Die zyklische Geschichtskonzeption sowie das Schema der Menschenalter wurden im Sinne einer geschichtsphilosophischen Konstruktion und einer Periodisierung der Geschichte immer wieder gebraucht. Es sei an die Stoa, Augustinus, Bossuet, Rousseau, Herder, Schelling, Hegel erinnert. Den Kosmogonien der Antike ist aber schon die Auffassung bekannt, die an den Anfang der Welt einen paradiesischen Zustand setzt und in der Geschichte eine Niedergangsbewegung sieht. Demgegenüber ist auch die Auffassung bekannt, die am Anfang das Chaos sieht, aus dem nun die schöne Welt der höheren Vollkommenheit entfaltet wird. Vielfach verbindet sich auch die erste mit der zweiten Auffassung. Wieder anders gerichtet ist die Zyklentheorie, die die geschichtliche Entwicklung als ein Auf und Nieder betrachtet, das sich nie weit von der Mitte distanziert. Die Geschichte der Menschheit kehrt immer wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück, um dort von neuem zu beginnen, wie ein unaufhörlicher Kreislauf.

Darin scheint zunächst die Geschichtskonzeption Krauses übereinzustimmen, nämlich in der Meinung, daß die Geschichte sich in einer unaufhörlichen

Kreislaufbewegung realisiert. Das heißt bei Krause aber nicht einfach die ewige Wiederkehr des Gleichen, sondern eine in ihrer zyklischen Struktur stets Neues hervorbringende Entfaltung, die zu einer letzten Vollendung hinführt: "Nur, wenn die Menschheit zu der fünffachen Vollendung ihrer Vereinwesenheit gelangt ist, das ist zunächst ihrer Vereinwesenheit in ihr selbst, mit ihr selbst, dann ihrer Vereinigung mit der Vernunft, mit der Natur, mit der Menschheit des Weltalls und mit Gott-als-Urwesen, - erst dann, in der dritten Periode des dritten Hauptlebenalters, ist der Hochpunkt der Reife des Lebens der Menschheit erreicht" (22).

Dieser Vollendungszustand ist, wenn er auch von der christlichen Eschatologie her geprägt ist, nicht einfach mit der Parusie Christi und auch nicht mit dem Greisentum des absoluten Geistes Hegels gleichzusetzen. Denn dieser Vollendungszustand bedeutet für Krause nur die Erfüllung einer Teilmenschheit in einem bestimmten Himmelwohnort - Krause meinte, dieser Zustand sei für die Erdmenschheit mit seinem System der Wesenlehre eingetreten (23).

In der dritten Periode des dritten Hauptlebensalters erreicht also die entsprechende Teilmenschheit ihren Höhepunkt, ihre Vollendung,und beginnt wieder in gegenseitiger Folge abzuwachsen, bis sie als solche zu existieren aufhört. Aber die Menschheit des Weltalls selbst bleibt als solche dennoch unwandelbar, in jedem Moment dieselbe (24), sofern sie den Allmenschheitsbund bildet. Denn "die Menschheit des Weltalls ist ein organisches Wesen in Gott als das Eine Vereinwesen der Vernunft und der Natur, von Gott ewig geschaffen. Sie ist ewig das höchste Ganze ihrer Art, das nichts Gleichartiges ausser sich hat; in ihr sind die Menschheiten der höchsten Lebenganzen im Weltall, die Menschheiten jedes Sonnensystems, jedes einzelnen Himmelkörpers, jedes Erdtheiles, in ihr sind jeder Volkverein, jedes Volk, jeder Stamm, jede Familie, jeder einzelne Mensch, ihrem ewig Wesentlichen und ihrem Leben nach, ewig als selbständige Glieder enthalten" (25).

Man findet also bei Krause eine seinem Wissenschaftssystem entsprechend organisch-panentheistische Geschichtsauffassung, wonach Wesen (Gott) der eigentliche Grund und Ziel des geschichtlichen Werdens der Welt und der Menschheit ist. Dieses geschichtliche Werden vollzieht sich demzufolge, wenn auch Krause die Freiheit des Einzelnen bejaht, nach einer in Wesen begründeten und von ihm geleiteten dialektisch-zyklischen Bewegung, die

nicht einfach eine ewige Wiederkehr des Gleichen darstellt, sondern einen in Kreisen nach dem Allmenschheitsbund stets geschehenen Fortschritt.

Wesen, Vernunft, Natur und Menschheit, d. h., Grundwissenschaft und Einzelwissenschaften (Religionslehre, Ethik, Ästetik, Anthropologie, Rechts-, Sozial, Natur- und Geschichtsphilosophie) bilden nach dem Dargestellten ein bei aller Eigenständigkeit in und durch Wesen gegründetes organisches System. Treffend sagt dazu E. Wettley: "Es ist eine Meisterleistung Krauses, das mannigfache und vielfältige Ineinandergreifen der einzelnen Wissenschaften nachgewiesen zu haben. Die verschiedenen Einzelwissenschaften haben zwar selbständige Gebiete und selbständige Aufgaben, aber sie durchdringen sich gegenseitig, unterstützen sich und bereichern sich, 'durchadern' sich auf das mannigfaltigste" (26).

Damit dürfte das gesamte Wissenschaftsystem Krauses in seinen Grundaspekten dargestellt sein. Dieses System steht nun, wie vielfach ausgedrückt, zeitlich und geistig in enger Verbindung mit dem deutschen Idealismus als seinem größeren Sinnzusammenhang. Es gilt daher im folgenden, den eigentlichen Stadtort Krauses innerhalb des deutschen Idealismus zu bestimmen.

II. DIE STELLUNG KRAUSES INNERHALB DES DEUTSCHEN IDEALISMUS UND SEIN MISSERFOLG

Blickt man auf das Dargestellte zurück, so stellt man fest, daß im Mittelpunkt der Krauseschen Philosophie die das abendländische Denken bestimmende Frage nach dem letzten Grund alles Seins und Denkens als Fundament der Wissenschaft überhaupt steht. Es ist das Wiederaufgreifen der Kantischen Problematik nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft. Krause will also dasselbe Problem wir Kant, das auch Fichte und Schelling beschäftigte, lösen, nämlich ein letztes unerschütterliches Fundament des Wissens und der Wissenschaft herzustellen. So geht Krause von der transzendentalen Fragestellung Kants aus und möchte in seiner analytischen Philosophie eine das Subjekt allerseits erforschende Untersuchung treiben. Dieser Weg ist im Grunde bei Descartes in den "Meditationes", bei Fichte in der "Wissenschaftslehre", bei Schelling im "Transzendentalen Idealismus" und bei Hegel in der "Phänomenologie des Geistes" zu finden: Es wird ausgeführt, daß das Ich, indem es sich selbst schaut, ein unbezweifelbares Wissen darstellt, einfach deshalb, weil dabei Subjekt und Objekt in eins fallen. So erweist sich das Ich als ein Entzweites, das in seiner Entzweiung nicht verbleiben kann, denn nur wenn das Ich ein und dasselbe ist, und dennoch ein Sich-Entgegensetzendes, ist es ein Ich. Diese seine widerspruchsvolle Natur ist gerade der Grund seiner Tätigkeit. Das löst einen Prozeß aus, der fortgeht, bis Subjektives und Objektives für das Ich eins und dasselbe geworden sind.

Das Krausesche sich selbst erkennende Subjekt versteht sich im Gegensatz zum frühen Fichte wegen seiner Endlichkeitserfahrung keineswegs als fundamentum inconcussum des Wissens. Damit geht Krause über die transzendentale Fragestellung Kants und Fichtes hinaus und fragt nach der letzten Bedingung der Einheit des Wissens, nämlich nach einem alles umfassenden Grund. Dieser letzte Grund des Grundes ist folglich auch Grund der Selbsterkenntnis. Die menschliche Selbsterkenntnis und somit alles Wissen setzt also ein absolutes Prinzip "Wesen" voraus, das die Einheit von Denken und Sein erst ermöglicht.

Diese Ausgangsposition impliziert aber einen Zirkel, der sehr stark an Schelling erinnert. Denn, wie W. Kasper darstellt: "Dabei besagt die Art, wie Schelling in diesen Zirkel hineinkommt, einen weiteren Zirkel. Er fragt sich, wie er denn um diese Urform des menschlichen Wissens wissen

könne, und antwortet:'Allein ich komme auf diese selbst nur dadurch, daß ich eine solche absolute Einheit meines Wissens (also sie selbst) voraussetze. Dies ist ein Circel'. Er ist allerdings unvermeidlich, weil das Absolute nur durch das Absolute gegeben sein kann" (1).

Das nach dem unbezweifelbaren Wissen suchende und dadurch sich auf sich selbst besinnende Subjekt setzt das Absolute voraus, erkennt, daß es sich schon immer innerhalb des Absoluten befindet, und daß es sich selbst und das Absolute nur durch das Absolute erkennen kann (vgl. oben S. 38 f.).

Wie Schelling findet auch Krause in der Substanz Spinozas das absolute Sein, in dem essentia und existentia, Denken und Sein zusammen-fallen und von dem alles seinen letzten Existenzgrund erhält. Denn dieses Absolute muß als Grund des Grundes außerhalb jeder objektiven Beweisbarkeit sein. Es ist als das Notwendig-Existierende das,was nicht abgeleitet und darum nicht bewiesen, sondern nur "geschaut" werden kann. Die Wesenschauung ist also das Ziel des analytischen subjektiven Lehrgangs und zugleich der Ausgangspunkt des synthetischen objektiven Lehrgangs.Dieser Lehrgang beginnt also nicht mit der Erfahrung, nicht mit dem gemeinen Bewußtsein und auch nicht mit dem reinen Denken, sondern mit dem, was über aller Erfahrung und Denken ist und sie begründet, nämlich mit dem Absoluten. Das heißt eine ganz andere Verfahrensweise, eine Umkehr der Methode des ersten Lehrgangs und dennoch kein Abbruch, denn die synthetische Philosophie ist die in der analytischen immer schon gesuchte und diese letzten Endes auch begründende.

So gesehen verhalten sich beide Lehrgänge zueinander ähnlich wie die negative und positive Philosophie Schellings: "Das ist die Aufgabe der negativen Philosophie. Sie schreitet so lange fort, bis sie endlich auf ein Letztes kommt, über welches hinaus sie sich nicht fortsetzen kann und bezüglich dessen sie nicht mehr auf Erfahrung verweisen kann.

In diesem Letzten erkennt sie ihren eigentlichen Gegenstand. Hier handelt es sich um etwas, das nicht mehr ins Sein übergeht, sondern das Sein selber ist.

Dieses Letzte kann die negative Philosophie aber nicht mehr zum Gegenstand machen, und insofern ist sie negativ. Sie übergibt ihr Ergebnis als Aufgabe an die positive Philosophie . . . negative Philosophie ist philosopia ascendens, positive Philosophie ist philosophia descendens. ' Beide

zusammen also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie'..." (2).

Diese vollendete Gestalt der Philosophie ist gerade das, was Krause mit seinen beiden Lehrgängen beabsichtigte. Wenn man bedenkt, daß Krause die Einteilung der Philosophie in einen analytischen subjektiven, induktiv-aufsteigenden Lehrgang, der eigentlich einen synthetischen deduktiven, objektiv-absteigenden Lehrgang sucht und sich von ihm begründet weiß, schon um 18-02 konzipiert und grundrißhaft veröffentlicht hatte (siehe oben S. 3), für eine Zeit also, in der Schelling spinozistisch dachte und lange noch nicht zur Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie gekommen war (3), dann muß man wohl sagen, daß Krause unabhängig vom späten Schelling (4) den Grundriß seines Systems konzipierte. Demnach kann man zugleich behaupten, daß Krauses philosophische Grundposition innerhalb des späten deutschen Idealismus Schellings und Fichtes einzuordnen ist.

Daß Krause den frühen Fichte ablehnt, und eine dem späten Fichte ähnliche philosophische Haltung vertritt, wurde oben schon gesagt (5). So hat man dargestellt, wie das Krausesche Ich weder mit dem Kartesianischen Cogito noch mit dem Fichteschen Ich gleich zu setzen ist. Hatte Descartes gesagt: Cogito ergo sum, und Fichte: Ich handle, also bin ich, so entgegnet Krause: Das ist nicht anfänglich, sondern sind abgeleitete Eigenschaften des Ich. Das Ursprüngliche ist weder das Sein noch die Tätigkeit des Ich, sondern das Ich selbst (vgl. oben S. 20).

Nach Krauses Ansicht hat der frühe Fichte richtig erkannt, daß der Grundgedanke Ich unbezweifelbar und über dem Subjekt-Objekt-Gegensatz stehe. Das ist für Krause sehr wohl der Ausgangspunkt der Wissenschaft, keineswegs aber deren Fundament. Darin täusche sich, so sagt Krause, Fichte, der diesen Grundgedanken mit dem von Kant für den Menschen als unmöglich erreichbaren intellectus originarius gleichsetzt und somit das Ich zum Prinzip der Wissenschaft gemacht habe (vgl. oben S.8.23.35).

Fichte hat wohl den intellectus originarius Kants als ein alles Sinnliche überschreitendes Vermögen aufgegriffen, das aber statt auf das Ding an sich auf das absolute Ich gerichtet ist. So geht die intellektuelle Anschauung Fichtes nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln (6). Insofern kann man nicht behaupten, wie Krause meint, Fichte hätte beides verwechselt. Er hat vielmehr beides unterschieden (7). Denn Fichte ist der Ansicht, daß die Subjekt-Objekt-Spaltung durch den Menschen in einer trans-

zendentalen Selbstreflexion des Ich aufgehoben werden kann. Somit wird die Metaphysik als Wissenschaft ohne den dazu von Kant für notwendig gehaltenen intellectus originarius für Fichte möglich. Krause hat also den frühen Fichte mißverstanden, indem er ihn von einem Standpunkt her beurteilt, der eigentlich dem späten Fichte zukommt (vgl.o. S.23).

Die Wesenschauung Krauses geht offenbar über die intellektuelle Anschauung des frühen Fichte hinaus, indem sie nicht nur auf das Absolute gerichtet ist, sondern auch dieses anzuschauen meint, und zwar auf eine über Verstand und Gefühl hinaus eigentümliche Erkenntnisweise, die das Absolute nicht als etwas außerhalb des schauenden Subjekts Befindliches, wie beim sinnlichen Erkennen, sondern in sich selbst anschaut als die Grunderkenntnis, die jede andere Erkenntnis erst ermöglicht. Das Ich weiß also vom Absoluten, weil es im Absoluten ist.

Wie ist dann der ganze komplizierte vorangehende analytische aufsteigende Lehrgang des Subjekts zu verstehen? Dazu sagt Krause: "Die Selbstbeobachtung veranlaßte uns also bloß, unser Denken zu erheben, vor unseren Augen den Schleier wegzunehmen, und den Nebel zu zerstreun, so daß wir Gott auch als die Ursache der Erkenntnis anzuerkennen vermochten" (8).

Hiermit wird der oben genannte Zirkel, der die Grunddenkhaltung Krauses bestimmt, noch klarer: Das Absolute als Ziel, nach dem das Ich als seiner letzten Begründung sucht, steht bereits am Anfang als Ermöglichungsgrund alles Erkennens: "Und so wird Wesen zugleich anerkannt als der einzige Gehalt (Inhalt) alles Erkennens, und zugleich als sich selbst und Alles in ihm erkennend, und als einziger Erkenntnisgrund in allem Erkennen und alles Erkennens selbst; d. h. als Prinzip des Erkennens in jeder Hinsicht. So daß das Prinzip des Erkennens vor und über aller 'Gegenheit' und Vereinheit, vor und über der 'Gegenheit' der Seinart (der Modalität, des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen) ist und erkannt wird, sowie auch vor und über den Begriffen, sofern solches im Gegensatze mit Urtheilen und Schließen betrachtet wird. Denn die Wesenschauung hält als Prinzip alle diese Gegensätze erst in und unter sich, und ist selbst der Grund derselben; sie ist das Prinzip aller untergeordneten Prinzipien" (9).

Die Wesenschauung Krauses geht eindeutig über die intellektuelle Anschauung Fichtes hinaus und nähert sich der Auffassung Schellings; denn, wie W. Kasper darstellt, die intellektuelle Anschauung Schellings ist in der

Identitäts- und in der Spätphilosophie frei von Fichteschen Anklängen: "Fichte war nach Hegels Darstellung bei einem subjektiven Subjekt-Objekt stehen geblieben. Schelling dagegen will auch von der subjektiven Form, in der die absolute Identität im Bewußtsein ist, abstrahieren: 'Nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraktion in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das bestimmungslose Subjekt-Objekt ... dies erst sei der Anfang... der Philosophie. Das Ich ist nur ein bestimmter Begriff, eine bestimmte Form des Subjekt-Objekts, diese soll abgestreift werden, damit das Subjekt-Objekt überhaupt als der allgemeine Inhalt alles Seins hervortrete'"(1o).

Es geht also sowohl Schelling als auch Krause bei der intellektuellen Anschauung um keine Form mystischer Schauung, sofern unter Mystik eine Vereinigung mit der Gottheit im Verschwinden von Ich und Gegenstand als übersinnliche Vision gemeint ist. Hiermit präzisiert Krause selber: "Versteht man ferner unter dem Mystischen das vorwissenschaftliche Ahnen und Meinen, zugleich mit der geheimnisvollen Erregung und Bewegung, worein das Gemüth dadurch versetzt wird, so ist die Wesenlehre durchaus nicht mystisch; versteht man aber unter dem Mystischen die auch wissenschaftlich begriffene Einwirkung der wissenschaftlich erkannten Wahrheit des Gliedbaues der Wesenlehre, als eines ohne Ende in klarer Erkenntnis zu entfaltenden Geheimnisses (...), welches auf ewige Weise daheim, heimisch ist in dem gottinnigen Geiste (...) auf Geist, Gemüth und Willen, so ist die Wesenlehre zugleich die echte Mystik" (11).

Die Ähnlichkeit mit der Theosophie wird auch von Krause präzisiert:"Wird unter Theosophie bloß ein wissenschaftlich unbefugtes, schwärmendes Ahnen und Meinen gedacht, so kann die Wesenlehre nicht: Theosophie genannt werden; bezeichnet aber dieses Wort, der Absicht seiner Urheber und der sprachlichen Abstammung gemäß, Erkenntnis; das ist wissenschaftliche Einsicht, von Gott und dem Verhältnisse Gottes und der Welt, so ist allerdings die Wesenlehre Theosophie und allein Theosophie" (12).

Es geht also bei Krause wie bei Schelling um kein religionspsychologisches Erlebnis. Die intellektuelle Anschauung Schellings und die Wesenschauung Krauses sind allem Anschein nach Grenzbegriffe. So könnte man von der Wesenschauung Krauses Ähnliches behaupten, wie W. Kasper von der intellektuellen Anschauung Schellings aussagt:"Sie ist weniger ein Begriff als ein Vorgriff auf das Absolute, von dem her alles objektive Erkennen

erst möglich ist. Sie ist deshalb nach Schelling die letzte Begründung des transzendentalen Denkens, Organ des transzendentalen Denkens, Horizont alles unseres Wissens und Lichtung im ganzen System unseres Wissens" (13)

Nach all dem verkennt W. Kasper die Wesenschauung Krauses in ihrem wahren Sinn, wenn er von der intellektuellen Anschauung Schellings, ohne es zu begründen, weiter sagt: "Sie ist auch keine 'Wesenschauung' im Sinne des Schellingschülers Chr. Krause" (14). Hier wurde hingegen gezeigt, daß zwischen der intellektuellen Anschauung Schellings und der Wesenschauung Krauses doch eine klare Ähnlichkeit besteht. Denn beide beabsichtigen damit dasselbe, und zwar, mit R. Kroner zu sprechen, "daß allem Philosophieren, aller Abstraktion und Reflexion, ein durch das Denken nie zu Ergründendes, Unbegreifliches, Unauflösliches als das Unmittelbarste und Evidenteste zugrunde liegt" (15).

Dieses Erkennen ist also ein Erkennen vor allem Erkennen, in dem das Absolute dem endlichen Geist unbedingt anschaubar ist, "denn schauet Wesen, als das Eine unbedingte, unendliche Wesen, auch schauet Unbedingtes und Unendliches jeder Art und Stufe; sofern darin besteht die Endlichkeit seines Schauens, daß alles sein Schauen, als sein Schauen, endlich ist. Daß er also sowohl das Unendliche als auch das Endliche nur auf endliche Weise schaut" (16). Die Wesenschauung beansprucht also keineswegs die Endlichkeit des Menschen zu überspringen, denn sie schaut das Absolute nicht, wie es in sich selber ist, sondern auf endliche Weise, indem das Ich seine Endlichkeit konstatiert und darum sich in ein Absolutes, Allesbegründendes notwendig hineingestellt wissen muß, das heißt also: Nicht das Ich erkennt das Absolute, sondern das Absolute erkennt im Ich. Wesenschauung besagt daher die Aufhebung des Subjekt-Objekt-Schemas im Absoluten. Wesen (das Absolute) kommt als das gegenständlich Undenkbare im denkenden Bewußtsein nie vor, und dennoch muß es in allem Denken schon immer als Urbedingung alles Erkennens vorausgesetzt sein. Das eigentliche Subjekt des absoluten Erkennens und alles Erkennens ist also, richtig betrachtet, nicht der Mensch, sondern das Absolute selbst im Menschen.

Kann man diesen absoluten Standpunkt der Wesenschauung Krauses noch philosophisch nennen? Wird vielmehr dadurch die Philosophie nicht zu einem göttlichen Tun gemacht? Kann die Wesenschauung das Geforderte in einsichtiger Weise, ohne in Mystik zu geraten, tatsächlich leisten? Welche Menschen sind eigentlich imstande, sie zu vollziehen? Alle?, oder nur einige besonders Begabte?

Die Wesenschauung - wie die intellektuelle Anschauung Schellings - verweist, wie ausgeführt, auf die Grenzsituation des Denkens, die rein verstandesmäßig nicht begründet, sondern nur frei entschieden werden muß. Es ist das Dilemma: Spinoza oder Kant, das heißt, ein unbeweisbares, nicht weiter begründbares Absolutes am Anfang als Urbedingung alles Seins und Erkennens oder ein kritisches Untersuchen des Bewußtseins, ob ein solches Absolutes im menschlichen Erkennen überhaupt vorkommt.

Wofür man sich entscheide, sagte schon Fichte, käme darauf an, was man für ein Mensch sei. Es gibt keine verstandesmäßig unbestreitbare Begründung dafür oder dagegen, sondern nur eine Veranlagung. Das Vermögen für die Wesenschauung sei nach Krause grundsätzlich allen Menschen gegeben, "für jeden Menschen, auf jeder Stufe der Bildung erreichbar" (vgl. oben S. 19). also nicht einige begabt Auserwählte wie bei der intellektuellen Anschauung Schellings, sondern alle Menschen können sich zur Wesenschauung erheben, und zwar deshalb, weil sie in jedem Menschen schlechthin vorausgesetzt werden muß, um überhaupt denken zu können, wenn auch dazu eine ethische denkerische Einübung notwendig ist (vgl. oben S. 75).

Krause bejaht letzten Endes die spinozistische Auffassung. Das heißt aber nicht einfach einen Rückfall in die vorkantische Weltphilosophie, denn die Ichphilosophie hat bei Krause, wie der analytische subjektive Lehrgang genügend zeigt, eine entscheidende Bedeutung. Sie wird aber in ihren Grenzen gesehen, und mit Spinozas Denkansatz weitergeführt.

Das Unzureichende einer rein Kantischen Ichphilosophie hat die nachkantische Philosophie (Fichte, Schelling, Hegel) zur Genüge gezeigt, indem sie bekanntlich auf Spinoza zurückgreift. Diese Problematik erörterte neuerdings K. Jaspers und stellte heraus, wie Spinozas dritte Erkenntnisstufe (scientia intuitiva), auf die ja die Wesenschauung Krauses verweist (vgl. oben S. 35), philosophisch berechtigt ist als Anschauung des Absoluten, die die Grundvoraussetzung allen Seins und Erkennens bildet (17).

Wie Spinoza, Schelling und der späte Fichte stellt Krause ein allesbegründendes Absolutes in das Zentrum der Philosophie als das alleinige Prinzip in ordine essendi et cognoscendi. Wesen (Gott) ist also das All des Seins. Vor ihm, außer ihm und über ihm ist nichts. So wie das Seiende nicht außerhalb des Seins und das Gegründete nicht außerhalb des Grundes zu sein vermag, so vermag auch nicht die Welt außerhalb Gottes zu sein. Gott und die

Welt sind für Krause wohl zuinnerst verbunden, dennoch aber nicht das Gleiche. Er ist zuerst er selber, frei von allem aus ihm Entspringenden. Er genügt sich selber als All-Einheit, Fundament der Einheit der Welt, d. h. er steht einig in sich selbst, und ist zugleich das Einigende alles anderen. Mit Krause zu sprechen ist Wesen bzw. Gott also zuerst an sich ohne die Welt (vgl. oben S. 51). Darin stimmt er mit Hegel überein, der gerade in der "Logik" Gott an sich, vor der Erschaffung der Welt darzustellen versucht.

Trotz des analytischen Lehrgangs steht bei Krause letzten Endes am Anfang seines Wissenschaftssystems schon das endgültige Eine und Höchste, das aber subjektiv-analytisch,rein methodisch,gesucht werden soll, um festzustellen, daß alles in ihm gründet und daß sich aus ihm die Mannigfaltigkeit des Vielen ableiten läßt. Dabei geht Krause, wie dargestellt, deduktiv-axiomatisch und dialektisch-kombinatorisch vor. Er vollzieht formell Descartes' und Spinozas geometrische Methode sowie Campanellas Forderung nach, die Erkenntnis auf allgemeine Sätze in der Form durchsichtiger Schlüsse zurückführt. So geht Krause in seiner Erkenntnisordnung von Grund zur Folge und von der Ursache zur Wirkung. Aus unbeweisbaren Definitionen - Axiomen - folgen Lehrsätze, die deduktiv-kombinatorisch Wesen an sich, in seinen Bestimmtheiten, auslegen.

Diese Methode ortet für Krause die Wahrheit, denn ebenso wie die Mathematik beruhe auch die wahre Philosophie auf Grundprinzipien, aus deren Gewißheit und Evidenz die Philosophie zu entfalten sei, so daß sich eine lückenlose Kette von Lehrsätzen und Schlußfolgerungen ergibt, deren Logik jeden Zweifel an der Richtigkeit der Ergebnisse ausschließen soll. In der Zeitlosigkeit mathematischer VErhältnisse sieht Krause ein Paradigma für die Darstellung metaphysischer Erkenntnisse.

Es ist offenbar, daß die synthetische Philosophie Krauses in unbewiesenen unmittelbare Evidenz beanspruchenden Axiomen stehenbleibt. Diese innere mathematisch-exakte Geschlossenheit, die Gott auf angemessenste Weise darstellbar machen soll, wirkt starr, doktrinär und dogmatisch, wenn man sie als zwingende Beweisführung versteht. Krause will aber Gott nicht beweisen - er ist vielmehr dessen gewiß -, sondern darstellen, was Gott ist. Es handelt sich also nicht um untersuchende Beweise, sondern um klärende Vertiefung der unbeweisbaren Unergründlichkeit des Absoluten, die als solche kein zwingendes Ergebnis eruiert, sondern die Unaussprechlichkeit des Absoluten erhellen möchte.

Ist Wesen an sich identisch mit sich selbst, vor und über und ohne jeden Gegensatz, so ist Wesen in sich "Gegenwesen", nämlich Vernunft, Natur, Menschheit, d. h. das Weltall. Wesen bildet keine starre Selbstgleichheit, sondern eine Entgegensetzung. Wesen setzt sich selbst entgegen, es negiert sich selbst, bleibt aber immer eins mit sich selbst. Das Absolute als solches (Gott als Urwesen) entzweit sich nicht, auch nicht, indem es sich in Natur und Vernunft differenziert.

Das Absolute ist daher (an sich) ein über alle Gegensätze Erhabenes, zum anderen (in sich) ein Entzweites. Einssein und Entgegensetzen ist zugleich in ihm. Das stimmt weitgehend mit der Auffassung des späten Schelling über das Absolute überein, wie H. Fuhrmans erörtert: "Gott besitzt ohne Welt sein eigenes Sein und alles Wichtige, was ihm eigen sein muß. So heißt es nun bei Schelling immer wieder sehr betont: Gott ist schon vor und unabhängig von der Welt 'der vollkommene, der in sich beschlossene, sich selbst genügende, nichts außer sich bedürfende und damit absolute Geist'(S. W. XIII. 250).'Der vollkommene und nur darin auch absolute freie Geist ..., der nach keinem außer sich strebend oder gezogen, keines außer sich bedürftig, sondern in sich beschlossen und vollendet ... ist' (a.a. O.). Er ist von Wesen her Seiendes, das sich selbst genügt, ja, das Einzige, was sich genügt" (18).

Das Krausesche Wesen setzt sich als Gegenwesen entgegen. Insofern ist die Negation "wesenlich". Sie ist Selbstnegation Wesens, d. h. keine Selbstvernichtung, sondern vielmehr eine schöpferische Tat. Wesen macht also das Ganze aus - das Pleroma - (vgl. oben S. 62), so daß außer Wesen nichts existiert und nicht existieren kann, denn Wesen ist die Seinsfülle, das alles umfassende Absolute; daher muß alles Seiende ein Seiendes in Gott sein.

Krauses Uranliegen ist zweifellos,das Wahrheitsmoment des monistischen Pantheismus (Gott ist das alles Umfassende) und des dualistischen Theismus (Gott ist als personales Wesen außerhalb der Welt) in seinem Panentheismus zu vermitteln. Das ist wiederum das Problem der Gotteslehre in der Spätphilosophie Schellings, wie W. Kaspar sagt, nämlich "den lebendigen allumfassenden Gott mit dem persönlichen transzendenten Gott zu vermitteln, mit anderen Worten, das Anliegen von Pantheismus und Theismus im Monotheismus aufzuheben" (19).

In welcher Beziehung stehen nun Gott und Welt, wenn beide nicht getrennt voneinander zu verstehen sind? Darüber wurde oben (S.37f.) dargelegt, daß Krause zwei grundsätzliche Behauptungen unterscheidet: "Die Welt ist außer Gott, und die Welt ist außer Gott als Urwesen." Die erstere ist für Krause falsch, weil außer Gott als dem alles umfassenden Absuluten nichts denkbar ist. Die letztere "sagt aber eine Grundwesenheit Gottes aus".Darum ist es für Krause auch falsch zu behaupten: Gott ist die Welt, richtig aber: "Gott ist in sich, unter sich und durch sich die Welt". Das heißt, die Welt steht keineswegs neben oder außerhalb Gottes wie etwa das Kunstwerk außerhalb oder neben seinem Künstler sich befindet, sondern die Welt ist in Gott, das heißt, daß Gott in der Welt allgegenwärtig oder immanennt ist, er geht aber darin nicht auf, denn Gott ist weiter unter sich auch die Welt. Dadurch übersteigt Gott die Welt; er ist der Welt transzendent, weil er seinsmäßig etwas Höheres als die Welt ist: Gott ist der Grund, die Welt das Gegründete. Sodann ist Gott durch sich die Welt, bzw. die Welt ist durch Gott, ganz auf Gott bezogen, eine Wirkung Gottes, die als Wirkung einer ewigen Ursache nie angefangen hat, sondern ewig mitgesetzt ist und sein wird, wenn auch alles zeitlich Individuelle in der Welt entsteht und vergeht (vgl. oben S. 122). Da die Wirkung der Ursache wesentlich ähnlich ist, muß auch die Welt ihrer Ursache (Gott) ähnlich sein (Vgl. oben S.63 f.) Gott und Welt verhalten sich wie Urbild und Abbild, wie Teilgehabtes und Teilhabendes: So wie in Gott Selbstheit und Ganzheit vereint sind, so sind auch in der Welt zwei oberste Wesen, Vernunft und Natur, die wiederum in der Menschheit vereint sind. Sowohl der Geist als die Natur gehen also aus ein und demselben Weltgrund hervor, der aber nicht Wesen an sich, sondern in sich ist.

Nach all dem Gesagten ist eine bemerkenswerte Nähe des Krauseschen Denkens zur Spätphilosophie Schellings nicht zu bestreiten. Diese Nähe ist um so bemerkenswerter, wenn man, wie oben gesagt, vor Augen hält, daß Krause sein System etwa zwanzig Jahre, bevor Schelling mit den Vorlesungen der Spätphilosophie 1827 anfing, konzipiert und in mehreren Grundrissen veröffentlicht hatte. Bereits 1828 gab er die vollendetste Darstellung seines Systems im Buch "Vorlesung über das System" heraus. Insofern kann man wohl sagen, daß Krause ziemlich selbständig zu Ergebnissen kam, die der Spätphilosophie Schellings und Fichtes nahe stehen.

Die in der letzten Zeit sehr vorangetriebene Forschungstätigkeit über die Spätphilosophie Schellings hat uns ermöglicht, die oben aufgezeigte Ähnlichkeit dieser Denker gut zu belegen.

Nicht zuletzt hat W. Schulz die Spätphilosophie Schellings als Vollendung des deutschen Idealismus verstanden und dabei die Ähnlichkeit zwischen dem späten Schelling und dem späten Fichte herausgestellt:"Der späte Fichte und der späte Schelling gehören zusammen, weil sie beide die Endlichkeit des Wissens setzen, und beide Denker sind ein Leben lang diesem Problem nachgegangen. Schellings Weg ist nicht so gerad-linig wie der Weg Fichtes, der seit 1794 nichts anderes tat, als immer erneut das Grundproblem der Wissenschaftslehre zu durchdenken. Schellings Weg ist zwar einheitlicher als es die frühere Schellingforschung wahrhaben wollte. Aber die Einheit dieses Weges ist die Einheit einer Frage, eben der Frage nach der Grenze des Wissens, nicht die einer Antwort, denn die Antworten, die Schelling auf die Frage in den 60 Jahren seines Philosophierens gab, sind nicht nur verschiedenartig, sondern auch von verschiedenem Rang. Daß das Absolute nicht gedacht, d.h. zum Objekt gemacht werden kann, das hat Schelling immer gewußt;..." (20).

Aus der Gesamtdarstellung der bisherigen Ausführungen ergibt sich als gut belegtes und zusammenfassendes Resultat, daß das philosophische Grundschema Krauses dem des späten Schelling und des späten Fichte ähnlich ist: das Wissen ist der Ausgangspunkt, es erweist sich aber nicht als das letzte und höchste Prinzip, so muß man über das menschliche Bewußtsein hinaus einen alles umfassenden absoluten Urgrund statuieren, den alle drei Denker Gott nennen. Fichte meint, das Wissen, das die Welt aufbaut, sei nur das zur Gestalt gebrachte Leben Gottes selbst. Der späte Schelling hat in seinem Monotheismus eine Vermittlung zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes versucht. Diese Dialektik von Transzendentbleiben und Immanentwerden Gottes gegenüber der Welt kennzeichnet nun das gesamte System Krauses. Er war überzeugt, in seinem Panentheismus die Lösung dafür gefunden zu haben. Somit meinte er zugleich in seinem Wissenschaftssystem die Vollendung aller Wissenschaft erreicht zu haben.

Da die Spätphilosophie Fichtes und Schellings bis vor kurzem fast genauso unerforscht war wie die Philosophie Krauses, konnte man kaum Parallelen zwischen diesen Denkern und Krause ziehen; daher war zugleich die Stellung Krauses innerhalb des deutschen Idealismus nicht klar einzuordnen.

Was die Wirkung des Krauseschen Denkens befrifft, ist zunächst der ungünstige Zeitpunkt zu bedenken, denn, wenn auch Krause in der Zeit der Vorherrschaft des deutschen Idealismus Einiges veröffentlichte, die vollendetste Darstellung seines Denkens wird jedoch aber erst 1828 in seinem Buch "Vorlesung über das System" herausgegeben, das heißt drei Jahre vor Hegels Tod, dem ja eine geistesgeschichtliche Situation folgte, die das idealistische Denken völlig verwarf.

Neben dieser, sowohl für Krause als auch für die Spätphilosophie Fichtes und Schellings, als auch für das idealistische Denken überhaupt äußerst ungünstigen Situation stand der Anerkennung und Ausbreitung des Krauseschen Denkens ferner eine Reihe feindlicher Verhältnisse im Wege. Es war zunächst, wie oben gesagt, die Verfolgung seiner massonischen Mitbrüder, die bemüht waren Person und Werk Krauses zum Scheitern zu führen.

Dazu kämen noch seine schlechten Verhältnisse zu seinen großen Zeitgenossen, Schelling und Hegel, die Krause mehr durch Totschweigen als durch besondere Aktivität bekämpften.

Es gibt aber auch Gründe, die nicht äußerer Natur sind, sondern in Krauses Werk selbst enthalten sind: das Krausesche System blieb unvollendet und fragmentarisch, seine Terminologie oft zu unverständlich und pedantisch, seine bevorzugte mathematische Darstellungsweise - more geometrico - bedeutet eine trockene Formalisierung seines Denkens. Der unvoreingenommene Krause-Leser wird nicht leugnen können, daß das Werk Krauses mit wenigen Ausnahmen an einer ermüdenden Breite, an unnötigen Wiederholungen und an einer methodischen Starrheit leidet. Das alles macht ihn zu einem zweitrangigen Denker.

Nur einige wenige Schüler, die sich mit Krause verbunden fühlten, waren bemüht, das Krausesche Denken weiter zu tragen. So sein Schwiegersohn, der Heidelberger Professor Herm. von Leonhardi, der sich mit der Herausgabe und Verbreitung der Schriften Krauses befaßte. Wie Leonhardi versuchten auch K. Röder, P. Hohlfeld, Aug. Wünsche und andere vor allem das Krausesche Denken reinzuerhalten. Eine Fortbildung oder Auseinandersetzung mit dem Meister war für die Krauseschüler insofern undenkbar, als diese dem Anspruch des Meisters nach überzeugt waren, dieser sei der Vollender der Philosophie.

Der Schüler, der das Denken Krauses außerhalb Deutschland bekannt machte, war Heinrich Ahrens (1808-1874), der aus politischen Gründen Deutschland verlassen mußte und nach Paris floh. 1833 begann er an der Sorbonne Vorlesungen über die deutsche Philosophie zu halten. Später siedelte er nach Brüssel über, wo er durch seine Hochschultätigkeit das Krausesche Denken bekannt machte. Auf diese Weise wurde K.Chr. Fr.Krause in die romanische Kulturwelt eingeführt, wo er überraschend zur großen Wirkung kam; vor allem in Spanien hat Krause einen entscheidenden Einfluß ausgeübt.

III. INTERPRETATION UND WIRKUNGSGESCHICHTE DES KRAUSESCHEN DENKENS IN SPANIEN: DER SPANISCHE KRAUSISMUS

A) Geistesgeschichtliche Umstände für das Entstehen des Krausismus– Stand der Forschung

Seit dem Trienter Konzil war das spanische Geistesleben fast auschließlich durch die Scholastik bzw. durch die Spätscholastik beherrscht. Große spanische Denker wie Raimundus Lullus, Avicena, Maimonides, Vives wurden wissenschaftlich kaum behandelt, die europäischen Strömungen der Reformation und der Aufklärung als ketzerisch verfolgt. Das brachte mit sich als Folge die Isolierung Spaniens von der Geistesgeschichte des damaligen Europa. Dazu sagt einer der ersten spanischen Krausisten, Canalejas:"España ha permanecido alejada durante los siglos XVI, XVII y XVIII del movimiento general del espíritu europeo. La política de la Casa der Austria, recelosa y suspicaz en lo que corcenía a la ciencia, al perseguir a los herêticos protestantes que vivian entre nosotros, hirió mortalmente al espîritu científico que se desarrollaba en nuestrs Universidades bajo la influencia del renacimiento literario, vigorosamente secundado por los Reyes Catôlicos..." (1).

In der Tat, die spanischen Universitäten befaßten sich fast nur mit scholastischen Fragen. Sowohl die Theologie und die Philosophie als auch die Rechtswissenschaft und die Medizin wurden nach der scholastischen Methode behandelt. Es gab so viel wie keine kritische Untersuchung, sondern nur noch scholastische "disputationes" oft über belanglose Fragen. Das führte zu einer geistigen Sterilität und Stagnation des Denkens in Spanien. So sagt Canalejas weiter:"... no se encuentra más tradición ni más escuela que las doctrinas escolásticas que se habîan petrificado en la inteligencia de nuestros doctores, asien las aulas como en los claustros"(2).

Der kulturelle Einfluß Frankreichs, den die Herrschaft des französischen Königshauses in Spanien mit sich brachte, bedeutete oft nur eine äußere Nachahmung der französischen Bourgeoisie, wenn auch eine geistige Erweckung daraus hervorkam, wie Canalejas ausführt: "España no volvió a la vida sino pasando por la dolorosa transformación que se cumple desde 1808 a 1814; entonces los nombres de Rousseau, Voltaire y Montesquieu estân en todos los labios y sus doctrinas pasan a ser el alma del partido liberal español, y la tendencia materialista va poco a poco declarandose.... A partir de 1848 el movimiento

filosôfico en España y en Portugal comienza a formularse... El materialismo y el escepticismo renacen, las escuelas sociolôgicas derraman sus errores, Donoso Cortés extrema las consecuencias de la escuela neo-teolôgica ..." (3).
Neben dem politischen konservativen Ideologen Donoso Cortês (1810-1848) ist auch der neuscholastische Philosoph Jaime Balmes (1809-1853) zu erwähnen als die zwei führenden Persönlichkeiten der Zeit.

Diese Darstellung des Krausisten Canalejas zeigt, wie unbefriedigend die geistigen Einflüsse aus Frankreich für viele Spanier waren, um die kulturellen und sozialpolitischen Probleme des damaligen Spanien zu lösen. Doch über Frankreich kamen nach Spanien Nachrichten vom Aufblühen des deutschen Geistes, für den sich viele spanische Intellektuelle immer mehr interessierten. So erfuhr man um 1840 etwas über die Hegelsche Philosophie (4), und 1841 wird das Buch H. Ahrens "Cours de Droit Naturel" (Brüssel 1838) auf spanisch übersetzt und bald als eine Art Handbuch in vielen spanischen Universitäten benützt. Auf diese Weise wurde K.Chr.Fr.Krause in Spanien bekannt, denn H. Ahrens baut seine Rechtslehre auf der Grundlage des Denkens Krauses auf. So kam der junge Jurist Julián Sanz del Río (1814-1869) in Kontakt mit Krauseschem Gedankengut. (5).

1843 wurde Sanz del Río vom spanischen Kultusministerium damit beauftragt, eine Studienreise nach Deutschland zu unternehmen, um die neuen geistigen Strömungen näher kennenzulernen. Über Paris, wo er den Eklektiker Cousin mit Enttäuschung hörte, reiste er nach Brüssel, um sich mit H. Ahrens zu treffen, der ihn veranlaßte, nach Heidelberg zu fahren, um sich dort- da Krause 1832 starb- mit Hilfe weiterer Krauseschüler, Röder und Leonhardi, Professoren an der Heidelberger Universität, in das Krausesche Denken zu vertiefen.

Etwa zwei Jahre blieb Sanz del Río in Heidelberg, wo er durch den Umgang mit Krauseschülern, Besuch mancher Vorlesungen, vor allem aber unter dem Beistand von Leonhardi mit Krauses System vertraut wurde, insbesondere mit dem analytischen Teil des Systems, der Gesellschaftslehre und der Rechtsphilosophie. Weitere Schriften Krauses sowie G. Webers Allgemeine Weltgeschichte brachte Sanz del Río bei seiner Heimkehr 1845 mit; denn er wollte sich weiter in die Philosophie, vor allem in das Krausesche Denken vertiefen.

Erst nach etwa neun Jahren zurückgezogener Forschungsarbeit begann er 1854 an der Madrider Universität seine Vorlesung über den "krausismo", die ein großes Echo unter den spanischen Intellektuellen fand. Das war die Geburtsstunde jener geistigen Bewegung, die das kulturelle, soziale und politische Leben Spaniens seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. entscheidend geprägt hat, wie die Forschungsergebnisse der letzten Zeit deutlich zeigen.

Die Krausismusforschung steht eigentlich noch am Anfang; denn bei der jahrzehntelangen geistigen und politischen Vorherrschaft jener diktatorischen Kräfte, die im Krausismus eine Überfremdung Spaniens sahen, war es kaum denkbar, sich in Spanien damit zu befassen. So ist die erste nennenswerte Untersuchung die französische Veröffentlichung von Pierre Jobit mit dem Titel "Les educateurs de l'Espagne contemporaine", Paris 1936. Es handelt sich um eine teils historische teils systematische Darstellung des spanischen Krausismus als der Bewegung, die das fortschrittliche Spanien des 19. und 20. Jh. gebildet hat. In der gleichen Richtung findet sich das Buch von Gômez Molleda "Los reformadores de la España contemporanea" (Madrid 1966), wenn auch hier vor allem die pädagogische Reform des nach Sanz del Rîo bedeutendsten Krausisten, Giner de los Rîos, behandelt wird. Ausgesprochen historische Abhandlungen sind die Werke "El krausismo español" von Lôpez Morillas (Mexico 1956), "La Institución Libre de Ensenanza" von Cacho Viu (Madrid 1962) und "La Institución Libre de Ensenanza y su ambiente" von Jimênez-Landi Martînez (Madrid 1973).

Systematisch ist der spanische Krausismus nur unter bestimmten Aspekten behandelt worden, die vor allem referierend einige Wissenschaftsgebiete des Krausismus darstellen. 1968 erschien die Dissertation von José Villalobos "El pensamiento filosôfico de Giner", in der das gesamte Denken Giners in Grundzügen aufgezeigt wird. Mit der Gesellschaftslehre und Rechtsphilosophie beschäftigen sich die Werke "El reformismo espanol" von Gil Cremades (Barcelona 1969) und "La filosofîa social del krausismo espanol" von Elias Dîaz (Madrid 1973). Neuerdings hat Martîn Buezas in seinem Buch "La teologîa de Sanz del Rîo y del Krausismo espanol" (Madrid 1977) versucht, die Metaphysik des Krausismus in Grundzügen darzustellen.

Die Verquickung des Krausismus mit den progressiven politischen Parteien Spaniens im 19. Jh. behandeln die Werke "Sociedad e ideologîa en los origenes de la Espana contemporanea" (Barcelona 1969) von E. Terrôn und "Krausistas y liberales" von Gil Gremades (Madrid 1975). Die Wirkung des Krausismus auf die spanische Literatur des 19. Jh. hat López Morillas in seinem Buch "Hacia el 98: literatura, sociedad e ideologîa" (Barcelona 1972) herausgestellt.

Dazu wäre noch eine Reihe von kurzen Abhandlungen und Aufsätzen, die den Krausismus für die weite Öffentlichkeit bekannt machen (siehe Lit.verz.), zu nennen.
Man findet dazu nur ein paar deutsche Aufsätze, die die Tatsache des Einflusses Krauses in Spanien durch Sanz del Rîo einfach feststellen. So der Krauseschüler K.Röder in seinem Artikel "Don Julián Sanz del Rîo, wissenschaftlicher Führer im Kampfe für die geistige Befreiung Spaniens und Vertreter der, über die konfessionellen Spaltungen sich erhebenden, Religion der Menschheit", in: Die neue Zeit, Bd. 1, Heft 3, (1870) S.116-128.
H. Flasche sucht die Ursache für die Entstehung des Krausismus in Spanien in seinem Aufsatz "Studie zu K.Chr.Fr.Krauses Philosophie in Spanien", in: DVJS, 14 (1936), S. 382-397.
E. Benz beschäftigt sich mit der Wirkung Schellings und Krauses im spanischen Sprachraum, wenn auch nur rahmenhaft: "F.W.J.Schelling und K.Chr.Fr.Krause in Spanien", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 6 (1954), S. 226-248. Mit der politischen und sozialen Wirkung des Krausismus in Spanien befaßt sich W.Kraus: "Der Idealismus sucht sich sein Reich - Spanien als pädagogische Provinz", in: Spanien 1900-1965. Beitrag zu einer modernen Ideologiegeschichte, München 1972.

Man findet auch eine ungedruckte Dissertation, die die Verbindung zwischen der Rechtsphilosophie Krauses und dem juristischen Denken Giners herausstellt: Buechler H., "Giner de los Rîos, der Rechtsphilosoph des spanischen Krausismus", Freiburg in Br. 1953.

Das Stichwort "Krausismus" findet man in den meisten philosophischen Lexika, vor allem in "Diccionario de Filosofîa" hrsg. von José Ferrater Mora, Buenos Aires 1941, und "Historisches Wörterbuch der Philosophie", hrsg. v. J.Ritter, Darmstadt 1971 ff.

Rahmenhaft und oberflächlich erörtert ist in allen bisherigen Abhandlungen die Verbindung des spanischen Krausismus mit seiner deutschen Quelle, besonders die sprachlichen und hermeneutischen Probleme, die das Übersetzen des Krauseschen Denkens ins Spanische bedeuten und Grundlage für eine wissenschaftliche Beurteilung bilden, sind so gut wie noch nie berücksichtigt worden. Darum wird in der vorliegenden Arbeit besonders auf diese sprachliche und hermeneutische Frage eingegangen.

B) Julián Sanz del Río: Vermittler und Interpret des Krauseschen Denkens in Spanien

1. Warum Krause ?

1843-45 war die Zeit der Deutschlandreise Sanz del Ríos. Der fast siebzigjährige Schelling (1775-1854) lehrte damals in Berlin als Nachfolger Hegels mit großem Echo. Die Zeit stand in Deutschland zwischen Restauration und Revolution, zwischen Rechts- und Linkshegelianern. Das Hegelsche System war also bereits zerrissen. K.Marx beschreibt diesen geistesgeschichtlichen Umbruch: "In dem allgemeinen Chaos haben sich gewaltige Reiche gebildet, um alsbald wieder unterzugehen... Es war eine Revolution, wogegen die französische ein Kinderspiel ist, ein Wettkampf, vor dem die Kämpfe der Diadochen kleinlich erscheinen. Die Prinzipien verdrängten, die Gedanken überstürzten einander mit unerhörter Hast, und in den wenigen Jahren 1842-45 wurde in Deutschland mehr aufgeräumt als sonst in drei Jahrhunderten" (6).

Will man sich die geistige Umwälzung dieser Zeit, in welcher Sanz del Río in Deutschland war, näher vergegenwärtigen, so genügt es, einige Daten zu vergleichen: 1831 starb Hegel, 1832 Goethe und Krause, 1834 Schleiermacher, 1835 war das "Leben Jesu" von Strauß erschienen.L. Feuerbach veröffentlichte 1839 die Schrift "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" und 1841 "Das Wesen des Christentums". 1841-42 erschien das Werk K.Marx "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie".

Es ist daher sehr merkwürdig, daß Sanz del Río, der für die Geisteserneuerung Spaniens die deutsche Philosophie kennenlernen sollte, von diesen nach- und antiidealistischen Strömungen, die während seines Aufenthalts in Deutschland sehr aktuell waren, völlig absieht und gerade das damals ganz unbedeutende idealistische System Krauses uneingeschränkt aufnimmt.

Näher betrachtet scheint es aber verständlich zu sein, daß Sanz del Río, der ja sehr religiös gesinnt war, eine materialistische Philosophie, die Gott als Projektion und Religion als Entfremdung abtut, ganz übersieht. Dazu bemerkt Martín Buezas: "Este temor al materialismo hay que tenerle muy presente a la hora de enjuiciar, desde ellos, y no desde posturas actuales y muy distintas, los motivos de la elección... Hay que preguntarse también por qué Sanz del Río en Alemania no se acercó a la izquierda hegeliana, y más concretamente al pensamiento de Feuerbach y de Carlos Marx que, precisamente el año del regreso de Sanz del Río, escribía sus manuscritos y que antes había esbozado públicamente su pensamiento. Es una cuestión que no necesita plantearse siquiera quien conoce los diarios de aquel mismo tiempo del filósofo espanol. Su talante y disposición interna, la idea de su misión y su mensaje, son absolutamente irreconciliables con cualquier pesamiento materialista y con cualquier concepción de Dios y de la religión como alienación" (7).

Andrerseits, wie konnte sich Sanz del Río für das Hegelsche System interessieren, wenn dieses zwischen Rechts- und Linkshegelianern gespalten war? Vielmehr war er von Anfang an daran interessiert, das ihm durch Ahrens schon bekannte System Krauses näher kennenzulernen. Seine Wahl war also mit durch seine Vorkenntnisse bestimmt; zum anderen mußte er Klarheit in seinem Denken schaffen. Dafür, meinte er, sei das Durcharbeiten eines Systems der richtige Weg: "Als Leitfaden, der mich durch das in meinem Innern erlebte Chaos mit Klarheit und Sicherheit führen sollte, mußte ich ein System wählen, das ich gründlich und mit Fleiß durchstudieren sollte, bis ich mich in der Lage fand, die anderen richtig zu beurteilen.

Ich wählte jenes System, das im Verhältnis zu dem Wenigen, das ich zu kennen vermochte, das konsequenteste und vollständigeste zu sein schien. Zudem paßte es sich am besten dem gesunden Menschenverstand an. Vor allem ist es einer praktischen Anwendung fähig. Alle diese Gründe - wenn sie auch im strengen Sinne nicht wissenschaftlich waren, ließen meinen Geist hinsichts des besonderen Zieles, das ich damals vorhatte, vollauf befriedigt, zumal ich überzeugt war, daß diese und keine anderen die Grundmerkmale der Lehre

sein sollten, die die geistigen Bedürfnisse meines Heimatlandes befriedigen könnte" (8).

Alles andere als unbegründet und zufällig war die Wahl Sanz del Ríos, wenn sie auch wissenschaftlich nicht ganz zu verantworten ist, denn sie war nicht das Ergebnis einer Auseinandersetzung Sanz del Ríos mit anderen philosohieschen Systemen, sondern die Folge seiner psychologischen Kongenialität und einer praktischen Anwendbarkeit der Krauseschen Philosophie.

Zwar versuchte Sanz del Río seine Entscheidung jedoch wissenschaftlich näher zu begründen, und nennt einige Argumente, warum für ihn Krause mehr als Hegel und andere Systeme bedeutet. Diese in der Einleitung seiner spanischen Fassung des Krauseschen analytischen Teils des Systems dargestellten Argumente, sind aber wiederum aus dem Hintergrund des Krauseschen Systems selber begründet; denn dieses System war ja von ihm als Maßstab ("Leitfaden") für alle anderen betrachtet.

Die Ausführungen, die Sanz del Río macht, um Fichtes, Schellings und Hegels System für ungenügend zu erklären, sind kurze Beurteilungen, die auf die Krausesche Kritik der zeitgenössischen Systeme zurückgeht (siehe oben S.5 ff.) So stellt sich Sanz del Río dieselbe Aufgabe wie Krause, nämlich die in der abendländischen Philosophie vorhandene Spaltung zwischen einer monistischen und einer dualistischen Weltanschauung zu überwinden. Er sagt: "Die vorhergehende Wissenschaft war durch einen sehr stark verwurzelten Dualismus geprägt...: Logischer Dualismus zwischen Subjekt und Objekt... Psychologischer Dualismus zwischen einem handlungsfähigen, nachdenkenden und freien Geist und einem stofflichen Leib... Ontologischer Dualismus zwischen Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung, Freiheit und Notwendigkeit, Endlichem und Unendlichem, Identität und Differenz, Einheit und Vielheit... Theologischer Dualismus zwischen Gott und Welt... Schließlich Dualismus innerhalb der Philosophie selbst, die sich zwischen den Extremen Idealismus/ Materialimus bewegt..." (9).

Einen Versuch zur Überwindung des Dualismus sieht Sanz del Río in der kopernikanischen Wende der Erkenntniskritik Kants. Dieser gerate aber wiederum in einen neuen Dualismus von Subjekt und Ding an sich, den Fichte später aufzuheben versuche:"...für ihn ist der Geist zugleich Schauspieler und Zuschauer seiner Erkenntnis, d.h. der einzige Täter seiner Handlung, absolut

frei und tätig, damit streichtFichte ein Glied der frühen Dualität durch und reduziert das andere [das urtätige Subjekt] auf eine aufzuhebende Dualität...Schelling erhebt diese subjektive Einheit zur absoluten Einheit Gottes, der in der intellektuellen Anschaung ursprünglich erkannt wird. Darauf baut er sein System der Natur, des Geistes und der Kunst, die die lebendige höchste Vereinigung ["síntesis"] der Idee mit der Wirklichkeit darstellt, und somit höchstes Ziel der Philosophie und vollendete Gestalt des Absoluten besagt... Schelling aber löscht wie Fichte die Dualität aus, statt sie in eine substantielle höhere Einheit aufzuheben. Damit hebt er die wirklichen Unterschiede und Gegensätze der Welt auf, und zwar indem sie auf relative oder quantitative Unterschiede reduziert werden, die schließlich in der absoluten Indifferenz verschwunden sind... Ferner... fehlt auch die induktive Betrachtung..." (10).

Weiter bespricht Sanz del Río das Hegelsche System nach der Darstellung der Logik, und lobt "die riesenstarke Bemühung des menschlichen Denkens, das eine feine analytische und zugleich synthetische Verbindung darstellt, in der alle Wirklichkeitssphären, alle Momente der Geschichte und der Philosophiegeschichte einen gewissen Platz, Maß und Bestimmung finden... Alle früher getrennte Glieder und Elemente des Wissenschaftsbautes, sowohl in bezug auf den objektiven realen Bereich als auch auf die subjektive historische Sphäre, sind in diesem System ordnungsgemäß vereint und verbunden; und der ganze Bau erhebt und bewegt sich wie ein Geist, der durch den göttlichen Hauch des Denkens beseelt ist.

Dieses System, dessen Gestalt und Größe wir bewundern, führt aber durch seine Verfahrensweise nicht zur Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern zur Seinsnegierung und Aufhebung im reinen Denken, in der Idee und sogar zur Negation des denkenden und fragenden Subjekts, das auf ein Moment der Idee reduziert wird... Hegel löscht sowohl das Subjekt als auch das Objekt aus, indem beide zu Momenten der dialektischen Bewegung gemacht werden..." (11).

Vergleicht man diese Kritik an Fichte, Schelling und Hegel mit der oben dargestellten Krauses (S. 5-14), so stellt man gleich fest, daß Sanz del Río gegen diese Denker die gleichen Einwände wie Krause erhebt, so daß er das System Krauses - ganz in Übereinstimmung mit ihm - als Vollendung der Systeme Kants, Fichtes, Schellings und Hegels versteht:"Alle Elemente der neueren Philosophie... Die Kritik der menschlichen Erkenntnis bei Kant, die Substanti-alität als Tätigkeit des Subjekts bei Fichte. Der Subjekt-Objekt-Gegensatz unter ähnlichen Potenzen bei Schelling, und die innere Lebendigkeit sowie die vom abstrakten Denken bis zur Idee sich vollziehende dialek-

tisch-rythmische Bewegung des absoluten Wissens bei Hegel sind in Krauses harmonischem Rationalismus rezipiert und durch einen auf dem Einheitsprinzip beruhenden Realismus korrigiert und somit auch fähig, eine praktische Anwendung für die Geschicke der Menschheit zu finden" (12).

Sanz del Río fühlte auch wie die deutschen Krauseschüler eine tiefe Verehrung für das Krausesche Denken als Vollendung der Philosophie. Daher war jede Kritik oder Weiterführung für ihn so gut wie ausgeschlossen. Das heißt wiederum nicht, daß sein Tun reine Übersetzungstätigkeit war; vielmehr war er sehr bemüht, das Krausesche Denken praktisch auf die spanische Situation anzuwenden, d.h. in die geistesgeschichtliche und sozialpolitische Umwelt des damaligen Spanien hineinsprechen zu lassen.

2. Übersetzungstheoretische Betrachtung der Krauseinterpretation Sanz del Ríos

In Übersetzen und Deuten, in Verständlichmachen und Auslegen des Krauseschen Denkens auf spanisch besteht die Hauptaufgabe Sanz del Ríos. Daher ist sein Werk zunächst innerhalb der seit einiger Zeit sehr aktuell gewordenen Problematik der Übersetzung zu behandeln (13): Geht es bei der Krausefassung Sanz del Ríos um eine wortwörtliche oder um eine freie Übersetzung? Paßt er sich den stilistischen Gegebenheiten der spanischen Zielsprache an? oder geht er vielmehr von den Stilzügen des deutschen Originals aus? Hat er das Original "verbessert", etwas hinzugefügt, ausgelassen oder kommentiert? Welche entscheidenden Komponenten des Originals hat er gelten lassen? Inwieweit hat er auf den zielsprachlichen Leser und dessen Verstehensmöglichkeiten Rücksicht genommen? Welchen Zweck verfolgt seine Übersetzung eigentlich?

Das Untersuchen dieser Fragestellung läßt den eigentlichen Beitrag Sanz del Ríos näher erkennen.

Nach neun Jahren zurückgezogener Forschungarbeit über das System Krauses und fünf Jahren Vorlesungstätigkeit entschloß sich Sanz del Río 1860 den analytischen Teil des Krauseschen Systems zu veröffentlichen. Im Vorwort spricht er von den sprachlichen Schwierigkeiten und dem Übersetzungsproblem, das ihm die Übertragung des Krauseschen Denkens auf spanisch bereitete:

"No era posible en êl (su trabajo), ni permitîa la manera peculiar de indagacion, la novedad de algunas ideas capitales, el sentido filosôfico de las palabras y frases muy usadas por cierto, pero torcidas en la conversacion familiar a sentidos vagos y relativos, la diferencia por último de caracter y actual estado entre su lengua original y la en que ahora aparece emprender una traduccion, ni literal ni aun libre, sino mediante la meditacion, y asimilacion posible del pensamiento del maestro, se debia procurar una exposicion tal, que conservando la idea y el enlace de la indagacion en el autor, tomora sin violencia la forma y frase, y el carâcter intelectual peculiar a nuestro pueblo" (14).

Es war bei meiner Arbeit nicht möglich, die besondere Form der Untersuchung erlaubte es auch nicht, ebensowenig die Neuheit einiger Hauptgedanken sowie die philosophische Bedeutung von Termini, in der Umgangssprache zwar sehr gebraucht, aber dennoch vage und ungenau; schließlich erlaubte der tiefe Unterschied zwischen der Originalsprache und der, in der es jetzt erscheint, weder eine wörtlich noch eine freie Übersetzung zu machen. Deshalb sollte man mittels der Betrachtung (meditación)und durch eine, so gut wie möglich, Aneignung (asimilación) des Denkens des Meisters, eine solche Darstellung versuchen, daß sie, ohne die Gedanken und die Verknüpfung an der Untersuchung des Verfassers zu verlieren, die Gestalt und Redensart sowie die Eigenschaft unseres Volkes ungewaltsam annimmt.

Diese Stelle drückt das wissenschaftliche Anliegen und die geistige Tätigkeit Sanz del Rîos programmatisch aus. Es geht ihm weder um eine freie noch um eine wörtliche oder Satz-für-Satz-Übersetzung, sondern um eine durch Betrachtung sich vollziehende Aneignung der Krauseschen Philosophie als Voraussetzung für eine richtige Sinnvermittlung zwischen dem Krauseschen deutschen Denken und der spanischen geistigen Welt. Das fremde Denken Krauses hat Sanz del Rîo ins Eigene überführt und für den spanischen Sprachraum unmittelbar gemacht. Dieses Überbrücken der Kluft des Nichtverstehens und die Herstellung von Kommunikation, von Verstehbarkeit und Verständlichkeit ist eigentlich die Aufgabe eines jeden Übersetzers, Dolmetschers oder Auslegers. Dadurch wird er zum "Mittelsmann" und Vermittler, der die Kommunikation zwischen verschiedenen Sprachen, Kulturen und Völkern ermöglicht. Diese Aufgabe stellte sich gerade Sanz del Rîo. Er möchte nämlich eine solche Darstellung (exposición) des Krauseschen Systems schaffen, die dem Ausgangstext sowohl inhaltlich wie stilistisch sachgerecht bleibt und dennoch die zielsprachlichen Gegebenheiten durchaus berücksichtigt.

Sanz del Río möchte also nichts anders als das im deutschen geistesgeschichtlichen und sozialpolitischen Milieu verankerte Krausesche System im spanischen Sprachraum heimisch machen.

Der zielsprachliche Leser mit seiner ganzen Umwelt spielt also bei Sanz del Río eine entscheidende Rolle. Das Verstehen in der Zielsprache und die Wirkung des übersetzten Textes auf die Leser wird damit in die Mitte gestellt, und zwar mit einem ganz bestimmten Zweck, nämlich eine Geisteserneuerung Spaniens zu veranlassen: "ocasionando quizá en este camino, y en parte, una reanimación del pensmiento con crecimiento y frutos no inferiores á los mejores de nuestra gloriosa época literaria, y rivales en valor científico y en vitalidad práctica con los mejores de nuestro siglo en otros pueblos"(15).

Diese Absicht, die Sanz del Río aufgrund der geistesgeschichtlichen Dekadenz des damaligen Spanien verfolgt, prägt seine ganze Krauseinterpretation.

a) Sanz del Ríos spanische Fassung des analytischen und synthetischen Lehrganges des Systems Krauses

Ein Vergleich des Inhaltsverzeichnisses von Krauses Werk "Vorlesung über das System. 1.Teil analytischer aufsteigender Lehrgang" mit dem Inhaltsverzeichnis der spanischen Fassung Sanz del Ríos "Análisis" macht die inhaltlichen und schematischen Unterschiede beider Werke bereits deutlich. Sanz del Río hat die Gliederung des Originals umgestellt und die Kapitel verkürzt. In langen Fußnoten nimmt er Bezug auf die konkrete geistesgeschichtliche Situation Spaniens, so daß die Philosophie Krauses nicht nur in den spanischen geistesgeschichtlichen Zusammenhang gebracht, sondern auch als Mittel benützt wird, um die herrschende intellektuelle Richtung, vor allem Balmes und die Scholastik, zu widerlegen. In einer langen geschichtlichen Einführung situiert Sanz del Río Krause als den Höhepunkt des Denkens überhaupt als Vollender der Philosophie (Vgl. oben S. 150 ff).

Hier seien einige wichtige Beispiele genannt, die die Eigenart der Krauseinterpretation Sanz del Ríos zum Vorschein bringen sollen.

Der Krausesche Zentralbegriff "Grundanschauung Ich" (siehe oben S.19)

wird nicht durch den auf spanisch fachlich-philosophisch geeigneteren Terminus "intuición fundamental Yo" übersetzt, sondern durch den umgangssprachlicheren Ausdruck "percepcion pura Yo" (A.S.36). Das auf Descartes und Fichte zurückgehende Grundurteil "Ich bin Ich" (siehe oben S. 44) wird durch das Pronomen "selbst" (mismo) erweitert: "Yo soy yo mismo" (A.,S.40 f.). Damit verstärkt Sanz del Río die Subjekt-Objekt-Identität dieses Urteils.

Die auf spanisch nicht leicht übersetzbaren Formeln "Ich an sich" und "Ich in sich", die zugleich die Betrachtung der Grundschauung Ich ausmachen, werden durch "Yo en si mismo" y "Yo dentro de si mismo" (A.,S.5o) übertragen. Die Grundeigenschaften, die das Ich an sich konstituieren, nämlich Einheit, Selbstheit und Ganzheit (siehe oben) werden durch "unidad, identidad, omneidad" übersetzt (A.,S.62).

Eine Satz-für-Satz-Übersetzung findet man bei der Bestimmung des Ich in sich, nämlich "Ich bestehe aus Geist und Leib, als Mensch" (VS.S.58), bei Sanz del Río:"soy cuerpo y espíritu, como hombre" (A.,S.67). Oft begegnet man auch Stellen, die zum Teil frei und zum Teil wörtlich übersetzt sind, z.B.:"Fundamento, hemos dicho, es aquello que da y contiene en si lo fundado, determinandolo segun él mismo. Luego lo fundado es del fundamento y en él y segun él, y la relacion de fundar dice propiedad, continencia y conformidad de lo fundado al fundamento" (A.,S.162f.). Das geht auf folgende Stelle Krauses zurück: "Ich behaupte...., daß man sich unter dem Grund von etwas dasjenige Wesenliche denkt, woran und worin dieses Etwas ist, und dessen Wesenheit gemäß es bestimmt ist" (VS.,S.117).

Man merkt gleich, daß sich Sanz del Río eine erweiternde Erläuterung zum Wort des Originals erlaubt. Das besagt zugleich eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Ausgangstext, die Sanz del Río durch gründliches Sich-Einlesen in das Krausesche Denken erreicht hat; so verfügt er über eine, wenn sie auch auf Krause zurückgeht, eigene philosophische Terminologie, die in der spanischen Sprache erst- und einmalig ist. Somit erweitert Sanz del Río zugleich den eigenen Sprachraum, indem er sich neue Formen und fremde Ausdrucksmöglichkeiten aneignet.

Die Eigenständigkeit der philosophischen Terminologie Sanz del Ríos wird auch an der Übersetzung der Krauseschen Grundbegriffe "Wesen" und "Wesenschauung" (siehe oben, S.29) sichtbar. Während Wesen durch "Ser" bzw."Ser-Dios" treffend übersetzt wird (A.,S.367), wird hingegen Wesenschauung durch "Vista real" (A.,S.364) allzu eigenwillig von der Umgangssprache her übersetzt. Das erschwert nämlich ihr Verständnis auf spanisch, so daß die philosophische Bedeutung des Originals kaum erfaßt werden kann. Wesenschauung wäre auf spanisch durch "intuición del Ser" fachphilosophisch treffend wiedergegeben.
Sanz del Río hat also Ausdrücke gewählt, die dem Original nicht eins-zu-eins entsprechen. Andrerseits findet man auch Stellen, die Glied-für-Glied übersetzt sind: "Dios es el Mundo, es en tal enunciación enteramente falso, pero cuando se determina Dios es en Dios bajo Dios, mediante Dios el Mundo, es juicio real y verdadero. Igualmente: el Juicio: el Mundo es fuera de Dios, es en esta enunciacion absoluta juicio falso, pero cuando se determina con esta relacion, fuera de Dios como el Ser Supremo, es juicio real" (A.,S.422).

Es geht hier allerdings um keine Wort-für-Wort-Treue, sondern um eine Wirkungsgleichheit, d.h., die Übersetzung übt auf die Leser die gleiche Wirkung aus wie das Original (siehe o. S.37 f.). Das ist zugleich ein Grundzug der Krausefassung Sanz del Ríos. Sie macht den spanischen Lesern den gleichen Eindruck wie das Original den deutschen. Es klingt, als wäre sie in der Ausgangssprache gedacht. (16).

Als letzten Teil des "Análisis" behandelt Sanz del Río der Einteilung Krauses entsprechend die "Doctrina de la Ciencia" (Wissenschaftslehre vgl. oben S.41 ff), die Sanz del Río auch in zwei Teile eingliedert: "el organo subjetivo (Metodo)" und "parte objetiva de la Ciencia o el organo objetivo, y juntamente plan constructivo científico (aquitectónica de la Ciencia)" (A.,S.431 f.). Sanz del Río versteht die "Doctrina de la Ciencia" im Krauseschen Sinne, nämlich als Vorbereitung oder Einführung in die eigentliche Wissenschaft und nicht wie Fichte als die Grundlage der Wissenschaft selbst (vgl.A.,S.431 und oben S. 41 Anm. 127).

Bei den Grundoperationen des Denkens (Vgl. oben S.44) übersetzt Sanz del Río das Krausesche Grundverhältnis "Wesen zu Wesen oder Gott zu Gott" wörtlich mit "Ser al Ser, Dios a Dios"; hingegen wird die abstrakte allgemeine Beziehung "A=A" mit Zusätzen umschrieben: "alguna cosa es alguna cosa; algo es algo" (A.,S. 458).

Weitere Beispiele für Teilumschreibungen bzw. Transpostionen bieten die Tafeln, die die Denkgesetze und Architektonik der Wissenschaft zusammenfassen: (siehe oben S. 42, 48, u. A. S. 439 u. 553).

Wesenheit	Satzheit	Seynheit
Urwesenheit	(Thesis)	urwesenliche Seynheit
Selbheit, Ganzheit	Gegensatzheit	ewigwesenliche Seynheit
Selbvereinganzheit	(Antithesis)	zeitlichwesenliche Seynheit
	Vereinsatzheit	zeitewigwesenliche Seynheit (134)
	(Synthesis)	

La Esencia.	*La posicion.*	*La Existencia.*
La Esencia primera (el principio).	La uniformidad (unipolacion).	La originalidad.
La Seidad-contratotalidad (contrariedad).	La relacion-contra-contencion (oposicion).	La eternidad.
La seidad con la totalidad (union).	La relacion con la contencion (composicion, síntesis).	La efectividad.
		La continuidad.

Die Wissenschaft erkennt:

Wesen:	nach der Wesenheit:	Formwesenheit:
Urwesen	Urwesenheit	(Ganzheit)
Geistwesen (Vernunft)	Selbwesenheit	Urfaßheit
Leibwesen (Natur)	Ganzwesenheit	Richtsatzheit
Geistvereinwesen	Vereinwesenheit	Faßsatzheit
(Menschheit)		Richtvereinfaß-Satzheit

La ciencia conoce.

El Sér.	La esencia.	La forma.
El Sér Supremo. . . .	La esencia primera.	La primera posicion. sobre-posicion.
El Sér del espíritu—el Sér del cuerpo.	La seidad,—la onneidad. . . .	La relacion,—la contencion,—(la forma de regir,—la forma de contener).
El Sér compuesto.—Espíritu con naturaleza, y en este la humanidad.	La union.	La composicion.

	in
Seynheit.	Erkennheit:
Urseynheit	Urerkennheit
(urwesenliche Seynheit)	überbegriffliche und übersinliche Erk.
Ewigseynheit,	ewigwesenliche Erk. (begriffliche Erk.)
Zeitlichseynheit	zeitlichwesenliche Erk. (sinnliche Erk.)
Ewigvereinzeitlich-Seynheit	ewigvereinzeitliche Erk. (ideal-reale Erk.)
(Vereinseynheit)	

La esencia en la forma.—La forma bajo la esencia.	Con.
Bajo:	
Modo absoluto (existencia).	Conocimiento absoluto.
Modo primero (la originalidad, la sobre-existencia)	Conocimiento primero, superior.
Modo eterno,—modo temporal.	Conocimiento ideal.—Conocimiento sensible.
(La eternidad, — la efectividad).	(Idea.—Sensacion).
Modo eterno-temporal, — La continuidad.	Conocimiento compuesto. — (Ideal—sensible).

Es werden hier in Ausgangs- und Zielsprache je andere sprachliche Mittel verwendet, um denselben Inhalt wiederzugeben. Es ist keine wortwörtliche, aber eine sinngetreue Satz-für-Satz-Übersetzung, die schöpferische, interpretatorisch-kritische Grundmerkmale aufweist. Damit wird zugleich sichtbar, wie das Übersetzen Sanz del Ríos eine Interpretation des Originals darstellt, die von seinen Verstehensvoraussetzungen, von seiner Übersetzungsauffassung und sprachlichen Fähigkeiten bedingt ist.

Wie der analytische, so folgt der synthetische Lehrgang Sanz del Ríos inhaltlich und methodisch dem Krauseschen (17).

Der zur Gliederung der Grundwissenschaft benützte Terminus "Theilwesenschauung" (siehe oben S.51) wird durch "Vista real-particular" übersetzt (M.,S.118). "Wesen an sich" und "Wesen in sich" (siehe oben S.51 u. 56) werden als Fragezeichen übersetzt: "Qué es el Ser en sí?" und "Qué es en sí el Ser ? " (M.,S.140). Das erleichtert die Bedeutungsunterschiede von "an sich" und "in sich" für die spanische Wiedergabe.

Wortschöpferisch zeigt sich Sanz del Río besonders bei dem Versuch, Krausesche Wortbildungen auf spanisch nachzubilden. Dabei versucht er auch wie Krause (siehe oben S.56) eine strengere wissenschaftliche Terminologie zu schaffen (siehe M., S.140f.):

Contrariedad	für	contraposición	entspricht	Gegenheit	für	Entgegengesetztheit	
Contra-ser	"	contrapuesto	"	Gegenwesen	"	entgegengesetztes Wese	
con -ser	"	composición	"	Vereinwesen	"	vereingesetztes Wesen	
coopuesto	"	contrapuesto	"	Nebengegen	"	Neben	
sub-contra	"	subordinado	"	Abgegen	"	untergeordnet	
sobre-ser	"	sobreordenado	"	Übergegen	"	subordinirt	

Die wortschöpferische Tätigkeit Sanz del Ríos besagt hier zugleich eine sehr genaue Wiedergabe des semantischen Gehaltes des Originals und eine gleichwertige Übereinstimmung mit ihm in funktioneller und stilistischer Hinsicht.

Dieser Terminologie entsprechend wird das dialektische Verhältnis, das Wesen

darstellt (siehe oben S.57f.), in folgender Formulierung fachlich-philosophisch sehr gelungen ausgedrückt:

"El Ser es en sí Ser contrario y Ser unido: Ser contra-ser y Ser con-ser" (M.,S. 141).

Sanz del Río benützt die Übersetzungsmethode des Verfremdens sehr häufig, um dem Ideal der Originaltreue nahe zu kommen; so findet man eine Reihe von ausgangssprachlich übersetzten Stellen:

"Todos los seres son potencias del absoluto y todas las esencias son potencias de la absolutidad. De donde se deduce que el absoluto es en sí el organismo de todas sus potencias" (M.,S.167).

"...daß alle Wesen Potenzen des Absoluten sind, und alle Wesenheiten Potenzen der absoluten Wesenheit,... daß das Absolute in sich der Organismus aller seiner Potenzen ist" (siehe oben S.64).

"Dios es la vida una, Dios vive infinita y absolutamente", y a la inversa: "La vida es una esencia del ser" (M.,S.201).

Gott ist daher "das Eine Leben, das Eine unendliche, unbedingte Leben; und umgekehrt betrachtet: Leben ist eine Wesenheit Wesens" (siehe oben 67).

"Dios, como viviente y vivido en el tiempo infinito es, en cuanto el fundamento y la causa de la vida, la potencia una e infinita, el impulso uno e infinito, la actividad infinita, la fuerza o el poder eficaz y la voluntad absoluta" (M.,S.224).

Als das eine unbedingte Leben ist Gott zugleich Grund und Ursache allen Lebens, d.h. "das unbedingte unendliche Vermögen, der unbedingte unendliche Trieb, die unbedingte unendliche Tätigkeit, Kraft oder Macht" (siehe oben S.68).

"... y que Dios, en su providencia justa, amante, guía a los seres finitos cada uno y reunidos a su salud finita en la salud divina, luego cumple Dios también en su misericordia infinita la negación, la anulación, supresión de lo inesencial en la vida, esto es, la negación del mal y de lo malo, de la des-

Da Gott in seiner Vorsehung alle endlichen Wesen "zu ihrem Heil in seinem Heil, zu ihrer Seligkeit in seiner Seligkeit leitet und hinführt, so vollzieht auch Gott in unendlicher Erbarmung die Verneinung der Verneintheit des Guten im Leben, das ist die Vernichtung des Wesenwidrigen, des Übels und des Bösen ganz und vollwesenlich in der Einen un-

gracia, enteramente dentro del presente infinito de la vida (dentro del tiempo infinito y en cada presente último), de manera propia y ùnica por todo el contenido esencial en todo el mundo. Luego Dios, en su misericordia, liberta, redime, salva con medios divinos para el cumplimiento de su vi da divina en el mundo; y libera, redime y salva conforme a la ley y al orden divino de salvación y el de todo el mundo en Dios y conforme al plan decreto último cada vez a todos y cada ser finito, del mal temporalmente vivido y enla entrelimitación del mundo. Dios es el libertador, redentor, salvador infinito y misericordioso del mundo y los seres finitos" (M.,S.276 f.).

endlichen Gegenwart und in jeder endlicher Zeit und jedem Zeitpunkte auf alleineigene, einzige Weise durch den ganzen Gliedbau der Wesen hindurch,- in aller Welt. Gott also befreit, erlöst und errettet in erbarmender Liebe, gemäß seinem Heilsgesetze und seiner Heilsordnung, und seinem ganzen Lebensplane und eigenleblichen Rathschlusse alle endlichen Wesen wirklich von der in der Lebgliedbau-Beschränkung dargelebten theilweisen wesenwidrigen Verneinung des Guten, das ist vom Übel, vom Bösen und vom Unglück.

Gott ist der unendliche, heilige erbarmende Befreier (Erlöser) und Erretter" (siehe oben S. 69 f.)

Bei aller Treue zum Original sieht sich Sanz del Rîo immer wieder genötigt, die Methode des Adaptierens zu verwenden, um den zielsprachlichen Gegebenheiten zu entsprechen. So findet man bei ihm sowohl wortwörtlich übersetzte Stellen, die ausgangssprachliche Konstruktionen und Wörter des Originals durchleuchten lassen, als auch zielsprachlich orientierte Stellen, die frei übersetzt sind, um den Text semantisch und grammatisch an die Zielsprache anzupassen.

Sanz del Rîos Interpretation des analytischen und synthetischen Lehrgangs stellt also eine Reihe von Übersetzungstypen -methoden und -verfahren dar: oft findet man freie oft wörtliche, oft kommentierende umarbeitende und paraphrasierende Elemente, manchmal auch einen Primat des Inhalts manchmal einen Primat der Form, und nicht zuletzt den Versuch eine dialektische Inhalt-Form-Einheit zu schaffen.

Das Gesamte macht ein Werk aus, das im Spanischen sprachlich und philosophisch, wie gesagt, erst- und einmalig ist; denn Sanz del Río hat eine philosophische Terminologie, die es im Spanischen nicht gab, erstmals zu bilden begonnen. Die Philosophie und Theologie wurden in Spanien fast nur nach der lateinischen scholastischen Methode getrieben. Die Philosophie der Aufklärung und des deutschen Idealismus waren andererseits so gut wie unbekannt. So sah sich Sanz del Río durchaus genötigt, die Fülle von neuen philosophischen Termini, die bei Krause trotz eigenwilliger Wortbildungen auf die Aufklärung und den deutschen Idealismus zurückgehen, zum ersten Mal auf spanisch zu bilden. Das besagt eine Erweiterung und Neuerwerbung von Sprachraum, eine Erwerbung also von geistigem Besitz und Stilbildung durch Aneignung deutscher Ausdrucksmöglichkeiten.

Bei seinem sprachschöpferischen Tun geht Sanz del Río meistens nicht von griechischen oder lateinischen Ausdrücken, sondern, wie dargestellt, von spanischer Umgangssprache aus. Über die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, äußerte sich Sanz del Río selbst (siehe oben S. 153). F.Martín Buezas erklärt dazu: "Sanz del Río expresa, con mucha frecuencia, las dificultades que para la elaboración de un lenguaje filosófico-cientfico se encuentran en nuestro idioma. Se trata de cuestiones no familares al conocimiento común. Se teme que el empleo de palabras de un lenguaje científico, hecho a base de montajes lingüísticos con aportaciones griegas y latinas, dificulte la comprensión. Por ello quiere usar el tesoro común de la lengua 'estudiando atentamente las palabras de más directo uso' y precisando, cuando sea necesario, el empleo de una terminología filosófica.... Sanz del Río padece verdadera obsesión por sacar todo el partido significativo a la terminología usual trasladada al campo filosófico. Retuerce las palabras y las carga de prefijos para expresar los cambios de sentido o los matices significativos que puedan obtenerse. Esta obsesión desemboca muchas veces en extremo opuesto a lo intentado. La lectura se hace dificil y el hilo conductor del pensamiento se enreda con frecuencia" (18).

In der Tat leidet die Sprache Sanz del Ríos unter schwer verständlichen Ausdrücken und grammatikalisch nicht regelrechten Sätzen. Das geht meistens auf das deutsche Original zurück, das, wie dargestellt eine eigenwillige Terminologie benützt, die das Verstehen wesentlich erschwert. Das aber besagt wiederum nicht, daß die Krausefassung Sanz del Ríos einfach "Galimatías"sei, als den

man sie oft abgelehnt hat (19). Es ist vielmehr eine gewaltige Übersetzungsleistung, die das deutsche Original nicht einfach verspanischt, sondern vielmehr in der spanischen Zielsprache durchscheinen läßt. Somit muß seine Sprache anders aussehen als die übliche Sprache der nicht übersetzten Texte. Dazu sagt R. Wuthenow:"Das fremde Kunstwerk will nicht der neuen Umwelt verfälschend angepaßt, sondern in seiner Unverwechselbarkeit anerkannt und aufgenommen werden; hier beginnt die Übersetzungsleistung in bewußter Strenge und gewollter Unvertrautheit mehr zu sein als Vermittlung und Ersatzbild, sie beginnt, sich als ein neues Genus zu konstituieren" (20). Den gleichen Standpunkt vertritt auch Ortega y Gasset, wenn er behauptet:"Es ist klar, daß das Publikum eines Landes eine im Stile seiner eigenen Sprache gehaltene Übersetzung nicht besonders schätzt, denn das besitzt es im Überfluß in der Produktion der einheimischen Autoren. Was es schätzt, ist das Gegenteil: daß die dem übersetzten Autor eigentümliche Ausdrucksweise in einer Übersetzung durchscheint, in der die Möglichkeiten der eigenen Sprache bis zur äußersten Grenze der Verständlichkeit ausgenutzt werden" (21).

Diese Art zu übersetzen, findet man auch bei Schleiermachers Plato, bei R. Borchardts Dante, bei M.Bubers Bibelübersetzung, d.h. bei Denkern und Schriftstellern, die die deutsche Sprache wesentlich geprägt und bereichert haben, indem sie die Grenze der eigenen Sprache erweitert und den Logos des Originals in der Zielsprache neuverwirklicht haben, und zwar meistens indem sie der eigenen Sprache bis zu einem gewissen Grad Gewalt angetan haben, so daß eine gewisse Fremdheit und Fremdartigkeit ihre Übersetzungen kennzeichen. Aber dadurch erweisen sie sich als Sprachschöpfer und Spracherneuerer. Als solcher ist auch Sanz del Río zu betrachten, denn durch seine Krausefassung hat er bei allen "Galimatías" eine auf spanisch noch nicht vorhandene philosophische Terminologie zu schaffen begonnen. Dazu sagt A. Jiménez-Landi: "Pero el tal galimatías ha de producir, cincuenta años más tarde, y gracias a los seguidores de don Julián, sobre todo, un lenguaje ya apto para la expresión filosófica, y abrirá camino a los grandes literatos del 98, y aun a los penadores de la generación siguiente. Este merito no debe negársele" (22).

Die sprachschöpferische Leistung Sanz del Ríos ist unbestreitbar. Das Dunkel und das Unverständliche seiner Terminologie liegen nicht nur an seinen eigenwilligen, dem Original entsprechend gebildeten Ausdrücken und am Satzbau, sondern nicht zuletzt auch an der Unkenntnis seiner Leser über die deutsche Philosophie.

Jedes Denken steht und kann nur innerhalb einer geistesgeschichtlichen Tradition richtig verstanden werden. Da in Spanien die Philosophie der deutschen Aufklärung und des deutschen Idealismus, innerhalb deren sich das Krausesche System ja befindet, so gut wie unbekannt war, konnte die philosophische Fachsprache Sanz del Ríos kaum verständlich werden.

Die Übersetzungsleistungen Sanz del Ríos waren auf die Dauer, wie gesagt, kein "Galimatias", sondern das, was er beabsichtigt hatte, nämlich eine Neuerwerbung von Sprachraum, der die spanische Sprache für das Krausesche Denken und dadurch für die gesamte neuzeitliche Philosophie zugänglich machen sollte, als Voraussetzung für eine dem Geist der Neuzeit folgende Erneuerung Spaniens.

b) I. Sanz del Ríos spanische Fassung des Krauseschen Werkes "Urbild der Menschheit für das Leben"

Viel stärker als der analytische und synthetische Lehrgang ist das Krausesche Original "Urbild der Menschheit für das Leben" (Dresden 1812) in der spanischen Fassung Sanz del Ríos "Ideal de la Humanidad para la vida" (Madrid 1860) umgearbeitet und eigens gestaltet worden. Sanz del Río erklärt dazu in der Einleitung, daß er keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebe. Er habe vielmehr bei der Gestaltung dieses Werkes die geistige Situation Spaniens vor Augen: "Leyendo atentamente la obra titulada: Ideal de la Humanidad (Urbild der Menschheit) por C.Chr. F. Krause, escribía yo al paso, y sobre lo más importante de aquella,algunos resúmenes y consideraciones que nacidas á la vez del sentido del autor und de mi propio modo de pensar, concertaban a mi parecer con el caracter y necesidades morales de mi pueblo. He ordenado despues y completado aquel estudio, si completo puedo llamarse, cuando se limita a exponer, sin el enlace ni la deducción interna científica, algunas leyes fundamentales de la vida, aproximadas en lo posible a los hechos históricos" (23).

Die Buchwerdung des "Ideal de la Humanidad" kennt demnach eine bestimmte Entwicklung: Es sind zunächst kurze Notizen vorhanden, die Sanz del Río bei der Lektüre des "Urbild der Menschheit" machte. Diese Notizen sind nach drei Gesichtspunkten verfaßt worden, die für die gesamte Krauseinterpretation Sanz del Ríos typisch sind, nämlich erstens der Sinn des Originals (sentido del autor),

zweitens Verständniswelt des Interpreten (mi propio modo de pensar), drittens der geschichtliche Standort (el caracter y las necesidades morales de mi pueblo). Diese drei Gesichtspunkte bestimmen auch, wie oben ausgeführt (S. 152 f.) Sanz del Ríos Fassung des analytischen und synthetischen Lehrgangs.

Diese Notizen wurden später in bezug auf einige Grundgesetze des Lebens (leyes fundamentales de la vida) ergänzt, wenn auch ohne strenge Wissenschaftlichkeit.

Sanz del Ríos "Ideal" führt also viel weiter als die "Anâlisis" und "Sintética" über den Auslegungsprozeß einer gewöhnlichen Übersetzung hinaus. Er löst das Original aus der eigenen ursprünglichen Ganzheit heraus und gestaltet es weiter gemäß seinen Werturteilen mit dem Zweck, eine praktische Lösung für die geistigen Probleme Spaniens zu bieten; so kennzeichnet er Sinn und Zweck des "Ideal" als einen Essai über praktische Philosophie: "ensayo de filosofía práctica, individual y social, más comprensivo en su objeto y plan, más armónico en su tendencia y relaciones que otros ensayos anteriores..." (24).

Dem praktischen Zweck des Buches zufolge will Sanz del Río mit ihm keine theoretische Auseinandersetzung veranlassen, sondern das Erbauen des Individuums und der Gesellschaft fördern (25), so daß das Ideal der Menschheit, nämlich die den Menschen kennzeichnende Natur-Geist-Synthese und die Individuum-Gesellschaft-Beziehung geschichtlich um der Sache willen zu realisieren, die praktische Zielsetzung des Buches ausmacht: "El hombre, siendo el compuesto armónico más íntimo de la Naturaleza y el Epíritu, debe realizar históricamente esta armonía y la de sí mismo con la h-umanidad, en forma de voluntad racional, y por el puro motivo de esta su naturaleza, en Dios" (26). Damit will Sanz del Río zugleich gegenüberstehende Positionen früherer Systeme ("el Idealismo contra el Materialismo, el Supernaturalismo contra el Naturalismo; el Social-ismo el Egoismo" (27) vereinbaren.

Gegen jede äußere Form von Obrigkeit bejaht Sanz del Río die innere Autorität der eigenen Vernunft als Instanz allen Handelns, die alle Menschen erleuchtet: "... que el camino obligado, el sôlo digno y seguro, consiste en escuchar el dictado de la razon, que alumbra y rige igualmente â todos los hombres y â cada uno" (28).

Die Vernunft ist praktisch ausgerichtet, durch sie gelangt man in die tiefere Erkenntnis der menschlichen Natur und zwar in ihrer unwandelbaren Wirklichkeit, in ihrer allgemeinen Gleichberechtigung und in ihrer harmonischen Beziehung mit allen Wesen, um darauf das Gewissen (voz interior) zu stärken, auf diese Weise die Lebensordnung zu stiften. Das Leitmotiv ist dabei ein Absolutes, nämlich die göttliche Güte (29).

Die sittlichen Phänomene und ihre Grundlage bestimmen das Wesen des menschlichen Handelns und somit den moralischen Wiederaufbau der Menschheit als Basis für eine gerechte Gesellschaft in Gott.

Diese Vorentscheidung, das Praktisch-sittliche zum Primat des Lebens zu machen, bestimmt das Verfassen des "Ideal". Sowohl der Titel des Originals "Urbild der Menschheit für das Leben" als auch seine Übersetzung "Ideal de la Humanidad para la vida" kündigen mit aller Deutlichkeit die ausgesprochen praktische Seite dieses Werkes an.

Die Übersetzung des Wortes "Urbild" durch "ideal" ist ein überlegtes Tun Sanz del Ríos; denn Urbild heißt auf spanisch zunächst "original" oder "prototipo", während "ideal" in auffälligem Gegensatz dazu steht, als eine vom Ursprung weg ins Zukünftige tendierende Zielvorstellung. Dieser Gegensatz ist aber sowohl bei Krause als auch bei Sanz del Río ein scheinbarer, denn bei beiden ist die Urgestalt der Menschheit zugleich die Zielvorstellung, auf welche die Menschheit ausgerichtet ist (30), d.h., das Urbild ist das vorweggenommene Endziel, mit Aristoteles zu sprechen: Entelechie, nämlich das Bestimmtsein von der Zukünftigkeit des zuerreichenden Ideals bzw. Urbildes. Insofern ist dieses Ideal oder Urbild das Worumwillen des Handelns, d.h. ein praktisches Tun.

In diesem Sinne benützt Sanz del Río das spanische Wort "ideal", wie er in der Einleitung gegen die Gleichsetzung dieses Wortes mit der platonischen übersinnlichen Wirklichkeit der Idee den kantischen apriorischen Begriff betont: "... tomamos la palabra idea en un sentido preciso, á saber: concepto puro e inmediato del espíritu y concepto total, que no depende de la experiencia sensible (aunque concierta anticipadamente con esta), sino que es original y primero, y como tal antecede y reguala toda idea particular..." (31).

Auch ähnlich wie Kant bestimmt Sanz del Río das "ideal" als eine Idee "in individuo" (32): "Cuando decimos: esas son mis ideas, pensamos con esto aquellos conceptos originales e inmediatos que anteceden á todo otro de su género, y la experiencia, y que determinan segun ellos mismos todos los ulteriores; son: principios. Siguese de aquí, que una idae encierra en sí un mundo de segundos conocimientos y aplicaciones" (33).

Die allgemeine Idee wird individualisiert und ruft dadurch zum Handeln hervor: "Una idea forma todo un hombre y todo un sistema de vida, y apenas luce ante el espíritu, quiere ser cumplida en tiempo y cicunstancia, y en efecto, nos insta y urge poderosamente hasta que se ha convertido en efectiva realidad" (34.). Das heißt, die wirklichkeitsgestaltenden Ideen enthalten die Anweisung zur Praxis und so werden sie zu Idealen: "Por esto pasa la idea en un segundo estado a convertirse en Ideal, esto es, en direcciones y formas ejemplares determinadas conforme á la idea primera. Demos si se quiere al ideal el nombre de plan, proyecto, regla, segun el fin y esfera a que se dirige" (35).

Das Wort "ideal" hat also im Buch "Ideal de la Humanidad para la vida" eine praktisch-regulative Bedeutung:"Tiene, pues, la palabra "Ideal"un sentido práctico para la realizacion en el tiempo de de una idea primera, no de otro modo que de toda obra humana procede un concepto primero y mediante un ideal cierto" (36).

Für Sanz del Ríos "Ideal" gilt besonders: es hat in seinem Begriff den Auftrag, den Bereich des Realen aufgrund seiner Bezogenheit auf Zeitliches durch den Soll-Charakter als Handlungsaufforderung zu gestalten.

Was die Gesamtdarstellung des Buches anbelangt, ist zunächst zu sagen, daß ein Vergleich des Inhaltsverzeichnisses beider Werke sofort sichtbar macht, daß es hier um zwei dem Inhalt und der Form nach verschiedene Werke geht; d.h., Sanz del Río hat das Original aus der eigenen ursprünglichen Ganzheit herausgelöst und dessen Inhalt und Form gemäß seiner Verständniswelt und praktischen Forderungen derart umgestaltet, daß man von einer Neuschöpfung sprechen muß. Seien nun einige Hauptunterschiede herausgestellt:

Ausgehend von Urwesen (Gott), und nach einer Darstellung - seiner Dreigliederung

gemäß- der Vernunft- und Natursphäre, und deren Verbindung in der Menschheit behandelt Krause die von ihm genannten ursprünglichen Werke der Menschheit, nämlich Wissenschaft, Kunst und deren Verbindung. So findet man bei Krause in einem ersten Teil vor allem metaphysische, ontologische und anthropologische Themen: Gott und sein Verhältnis zur Welt, Vernunft- und Geisterreich, Natur und organische Gattung, Vernunft und Natur vereinigt durch Gott in der Menschheit, Wissenschaft und Kunst und deren Verbindung; unter der Bezeichnung "menschliche Kräfte" behandelt Krause weiter anthropologische Themen der Ethik, der Rechtswissenschaft und der Gesellschaftslehre.

Demgegenüber läßt Sanz del Río diese Themen am Anfang ausfallen, und nach einer kurzen Einführung, in der die Grundfrage des "Ideal", gibt es Heil für den Menschen? gestellt wird, erklärt er seine Terminologie, und beginnt anschliessend mit dem ersten Teil des Werkes, in dem eine Bestandaufnahme der Institutionen, die man in der Gesellschaft vorfindet - Familie, Völker, Freundschaftsvereine, Staat, Kirche, Kunst- und Wissenschaftsvereine- gemacht wird. Der Feststellung der Unvollkommenheit solcher Institutionen folgt als zweiter und letzter Teil die Darstellung der vollkommenen idealen Gesellschaftsform mit folgenden Themen:
Erstens das Ideal der Menschheit im einzelnen Individuum. Es umfaßt Themen, die Krause als anthropologische Grundlage der Ethik, der Rechtswissenschaft und der Gesellschaftslehre unter der Überschrift "Menschliche Kräfte" behandelt. Zweitens die Idee der Menschheit im Menschengeschlecht. Hier berührt Sanz del Río die Thematik, die im "Urbild" den Ausgangspunkt ausmacht, nämlich das Verhältnis der Menschheit zu Gott, Natur, Recht, Kunst und Religion. Drittens die Idee der Menschheit in ihren personalen Grundgesellschaften: a) menschliche Gesellschaften (matrimonio, amistad, trato social, pueblo, pueblo terreno), b) reale Grundgesellschaften (sociedad científica, arte como obra real humana), c) formale Grundgesellschaften (moralidad, derecho, Estado, religión).

Diese organologische Einteilung der Grundgesellschaften behandelt Krause im Anschluß an die oben erwähnten anthropologischen Themen, und sie bildet den Hauptteil des "Urbild". Vergleicht man die organologische Gesellschaftseinteilung Sanz del Ríos mit der oben dargestellten Krauses (S. 103 ff.), so stellt man gleich fest, daß Sanz del Ríos "Ideal" die Gesellschaftslehre von Krauses "Urbild" vereinfacht, verkürzt, umgestaltet und mit anderen Elementen erweitert. Man findet neben einem Begleitkommentar Themen, die anderen Schriften Krauses gehören. Aus dem "Tagblatt der Menschheitslehre" hat Sanz del Río in "Ideal" die in kurzen und klaren Geboten zusammengefaßte Pflichtenlehre Krauses aufgenommen. Diese Gebote "Mandamientos de la Humanidad" enthalten nach Krause und Sanz del Río alles, was an sittlichen Anforderungen den Menschen zur Verwirk-

lichung des Ideals der Menschheit gestellt werden kann (37). Für den Durchschnittsspanier verkörperten diese Gebote das ganze Programm der krausistischen Philosophie als eine Art Gesetzestafel; sie erreichten eine größere Verbreitung als das Buch. Dennoch war das "Ideal" in seiner Ganzheit für alle Krausisten und für die fortschrittlichen jungen Akademiker maßgebend (38).

Aus dem geschichtsphilosophischen Werk Krauses " Lebenlehre" (siehe oben S.126 ff) übernimmt Sanz del Río am Schluß vom "Ideal" (S. 236 - 286) das geschichtsphilosophische Schema der Menschenalter, aber auch wiederum vereinfacht und verkürzt auf die drei Grundlebensalter -Kindheit, Jugend und Greisenalter - (39) und auf den Vorsehungsgedanken, ohne die Unterteilung der Lebensalter und ihre zyklische Bewegung, die bei Krause wesentlich ist (siehe oben S. 128 f.), zu berücksichtigen.

Nicht zuletzt sind hiermit die Rechtsgedanken, die im "Ideal" enthalten sind, zu erwähnen, zumal die Krausisten die Rechtswissenschaft in ihrer gesellschaftlichen und politischen Bedeutung durchweg trieben als konkrete Lösung für die spanische Krise. Dazu muß man vor Augen halten, daß Sanz del Río von Zuhause aus Jurist war, und daß das rechtsphilosophische Denken Krauses durch die spanische Übersetzung des Buches Ahrens' "Curso de derecho natural"(Madrid 1841), bevor Sanz del Río den Krausismus in Spanien bekannt machte, sehr verbreitet war (siehe oben S.145). So konnte das "Ideal" im Gegensatz zum "Anâlisis", d.h., so konnte das juristische Denken im Gegensatz zum metaphysischen nicht nur wegen der klaren und verständlichen Sprache des "Ideal", sondern vor allem wegen einer schon vorhandenen juristischen krausistischen Tradition und nicht zuletzt wegen seiner praktischen Anwendbarkeit auf die spanische Situation festen Fuß fassen.

Da aber dem juristischen Denken Krauses das metaphysische zugrunde liegt, wäre sehr verfehlt zu behaupten, die Metaphysik Krauses sei eigentlich nicht zur Wirkung gekommen. Im Gegenteil: die Krausesche panentheistische Metaphysik erweist sich immer wieder als Ausgangspunkt und Beweggrund der krausistischen praktischen Lösungen, seien es juristischer, politischer, ethischer oder pädagogischer Art.

Noch zwei weitere kurze juristische Schriften Sanz del Ríos sind für die Entwicklung der krausistischen Rechtswissenschaft und für die damit verbundene praktische Reform Spaniens bedeutsam, nämlich "El derecho como ideal fundamental" (40) und vor allem "El derecho y el estado según Krause" (1884).

J. Gil Gremades, der das juristische Denken des Krausismus eingehend behandelt hat, stellt aus der Rechtsauffassung Sanz del Rîos folgende Grundgedanken heraus: Als Schlüsselbegriff kennzeichnet er (41) die auf Krause zurückgehende Grundauffassung der Bedingung "condición" (siehe oben S. 84). Diese "condición" hat eine dreifache Struktur: " Esa condicionalidad es triple. Por un lado existe interiormente en el ser finito, en cuanto se siente 'causa y medio proximo de su vida última'.Igualmente existe con relación al ser como ser supremo, y en su relación con los demás seres finitos en cuanto es la forma de la vida en convivencia. Por último, una condicionalidad compuesto de la interior y de la exterior" (42).

Nur das Urwesen (Gott) ist nicht bedingt, birgt aber in sich alle Bedingungen und somit ist es - gleich wie bei Krause (siehe oben S. 86) - das unbedingte Prinzip des Rechts: "Sólo el Ser supremo no es condicionado, pero encierra en sî todas las condiciones, ya que el mundo es la realización de Dios... El Derecho, así considerado, es una 'esencia fundamental' de Dios, encuanto que Dios es en la vida toda, y esta no se realiza sino como condicionalidad. Pero también puede referise a una condicionalidad específica, contenida en el todo, y en tal caso, el ser finito temporal y libre es también 'cabeza parcial del Derecho', en cuanto integrante del 'Estado-mundo en Dios'.El Derecho es una parte del bien, es el bien de la vida, pero Dios 'en cada tiempo particular y actual realiza el derecho de una manera infinitamente finita, individual'"(43).

Sanz del Rîo hat also die panentheistische sittliche Begründung der Rechtsphilosophie Krauses in die von krausistischer Rechtslehre H. Ahrens' bereits geprägte spanische juristische Welt weiter hineininterpretiert. Dieses Erbe werden die spanischen Krausisten antreten und weiterführen, wie Gil Gremades auch bemerkt: "... donde problemas esbozados - el individuo como estado, el derecho como condicionalidad ética, el derecho potencial e interior para realizar el propio derecho (derecho para el derecho), las diversas esferas jurîdicas, las sociedades superiores de igual rango que el'poder constitucional', etc. - serán desenvueltos, como varaciones sobre el mismo tema, por los discipulos de Sanz del Rîo" (59).

Sanz del Rîos "Ideal de la Humanidad" ist also auf keine Weise eine Übersetzung des Krauseschen "Urbild der Menschheit", sondern eine eigene Schöpfung, die zwar auf Krausesches Gedankengut zurückgeht, dieses aber frei gestaltet, und zwar nach eigenen moralischen, sozialen, politischen, ästhetischen Anschauungen und Zielsetzungen.

3. Der harmonische Rationalismus Sanz del Ríos

Die Krauseinterpretation Sanz del Ríos geht, wie im "Ideal" bereits festgestellt wurde, über den Auslegungsprozeß irgendeiner Übersetzungsform oder eines Kommentars hinaus, zumal Sanz del Río eigene, zwar von Krauses Denken geprägte, aber dennoch selbständige Schriften verfaßt hat. Neben einem kaum veröffentlichen Nachlaß (45) findet man folgende wichtige Abhandlungen:"Arte de la vida. El hombre interior" (1851), "Kant-Krause. Biografías comparadas" (1854), "Pensamientos filosóficos. Fiolofía de la historia. Sentido aforístico" (1854), "Analogía moral" (1854), "La cuestión de la filosofía novísima" (1860) "Doctrinal histórico de la literatura germánica conforme a las fuentes de los escritos de G.Weber, G.G.Gervinus, E.G.Eichhof, E. du Meril y otros" (1860), "Análisis del pensamiento racional" (1862), "Filosofía de la muerte" (1877) (46).

Unter dem Titel "Racionalismo armónico" (1857) faßt Sanz del Río in einer kurzen Abhandlung sein geistiges Programm zusammen. Hier sollen seine Hauptgedanken aufgezeichnet werden.

a) Vorrang der Vernunft

Wie für Krause ist auch für Sanz del Río die Vernunft und ihre Gesetze das Grundkriterium wissenschaftlichen Erkennens: "La razón y su ley es la facultad, fuente y autoridad en el conocimiento científico" (46a); so daß alle Gebiete des Lebens ihr unterworfen sind: "como tal le compete comprobar y juzgar todo lo que intresa al espíritu y afecta al corazón" (47).

Mit diesem Primat der Vernunft eng verbunden bestimmt Sanz del Río die Wissenschaft - im Gegensatz zum Mehr oder Minder von Gewißheit und Wahrscheinlichkeit auf seiten der Meinung - im Sinne der aristotelischen Tradition als ein durch letzte Prinzipien begründetes absolut sicheres Wissen: "Sólo en la adhesión del espíritu, según pruebas ciertas, hay ciencia; fuera de este limite sólo hay opinión" (48).

Wissenschaftlich, rational oder vernünftig denken heißt für Sanz del Río mit

Gewißheit erkennen, nämlich aus den obersten metaphysischen Prinzipien bzw. aus unveränderlichen und unmittelbar einsichtigen Axiomen: "Leyes eternas de la razôn (no según nuestra razôn individual)" (49).

Infolgedessen kann man keine Autorität oder Tradition gelten lassen, ohne sie vor dem Richterstuhl der Vernunft zu entscheiden. Die Wahrheit muß vor der Vernunft verantwortet werden: "La verdad no se prueba por el número, ni se prueba por la tradiciôn, ni se prueba por al autoridad..." (50).

Dieser der Aufklärung nahestehende Vernunftbegriff wird aber nicht absolut gesetzt, sondern auch in seinen Grenzen gesehen: "... podemos engañarnos, sin duda, y admitir como verdadero lo falso en cualquier materia o ciencia..."(51). Die Feststellung der Grenze der Vernunft soll nun bedachtsam gegenüber der eigenen Meinung und tolerant gegenüber anderen Ansichten machen (52).

Die Bezeichnung "racionalismo" geht auch auf Krause zurück (vgl. oben S. 16, Anm. 1). Das Eigenschaftswort "armônico" will die Absolutsetzung der Vernunft eines strengen Rationalismus insofern relativieren, als alle anderen Erkenntnisvermögen des Menschen, wenn auch von der Vernunft her geleitet, ernstgenommen werden: "... un racionalismo armônico, fundado en la justa estima y justas relaciones de todas las facultades cognoscitivas del espíritu, pero todas bajo la forma, caracter y regulador unitario y permanente de la razôn" (53).

Zielsetzung und Werk des harmonischen Rationalismus ist ein induktives Erkennen der Prinzipien und Gesetze, des endlichen und des unendlichen Seienden, und ein synthetisches Ableiten der im Prinzip (Gott) enthaltenen Wahrheiten: "Su fin y su obra es reconocer inductivamente los principios, las leyes, lo infinito, y supremante el infinito absoluto sobre lo finito; deducir sintética y metodicamente las verdades contenidas en los principios, y ordenadas en un cuerpo de doctrina, apoyado en nuestra conciencia como punto de partida y fundado supremanente en Dios, como el fundamento de toda realidad y el principio y ley de toda verdad conocida por el hombre" (54).

Demzufolge fallen die Zielsetzung und Grundstruktur des harmonischen Rationalismus Sanz del Ríos mit dem analytischen und synthetischen Lehrgang des Wissenschaftssystems Krauses zusammen. Der darin begründete panentheistische Gottes-

begriff, der sowohl den Deismus als auch den Pantheismus verwirft, wird auch von Sanz del Río unterstrichen: "... no es el deismo que concibe a Dios como un género y abstracción fuera del mundo, separado del mundo e incomprensible para el hombre; no es el panteismo que confunde a Dios con el mundo, concibiendo un Dios-mundo o un mundo-Dios" (55).

Weder Deismus noch Pantheismus, sondern eine Verbindung von beiden, die deren berechtigstes Anliegen aufnimmt und vereinbart: "El racionalismo armónico a Dios como el absoluto, infinito y el ser supremo sobre el mundo; distinto como el el Ser supremo sobre el mundo que es el inferior bajo Dios, por Dios, mediante Dios" (56).

Sanz del Río vertritt also wie Krause (siehe oben S.37ff.) einen Gottesbegriff, der Gott als personales transzendentes Urwesen und zugleich als das allumfassende Absolutum bestimmt.

b) Religionsbegriff

Unter Religion versteht Sanz del Río mit Krause (siehe oben S.72ff) die Wesensbeziehung des Menschen zum Absoluten: "La religión es, pues, una relación y aspiración (en corazón, en inteligencia y en obras) fundamental y permanente de toda nuestra naturaleza finita, y señaladamente del espíritu hacia Dios, y debe ser manifestada en toda la humanidad" (57).

Religion als Wesensbeziehung zwischen Gott und Mensch verwirklicht sich zunächst nicht in einem positiven Glauben an eine bestimmte Offenbarungsform, sondern im Bewußtsein aller Menschen. Daher besteht für Sanz del Río die religiöse Frömmigkeit nicht so sehr in einer kultischen Feier, sondern vielmehr in einem sittlich guten Verhalten: "La piedad, pues, según este sentido religioso consiste en una vida pura y sin mancha..." (58).

Das religiöse Handeln sieht von gottesdienstlichen Verrichtungen und Andachtsübungen ab, und verwirklicht sich in der Reinheit der Gesinnung und in der Gewissenhaftigkeit eines guten Lebenswandels. Sanz del Río erwähnt einige konkrete Aufgaben:

- Die ganze Welt auf das Göttliche hin zu verändern:"..., en santificar el trabajo que nos pone en comercio activo y propocionado a todas nuestras restantes fuerzas y fines con el mundo natural y el espiritual por causa de Dios, y para merecer ante Dios y ennoblecer la naturaleza hasta convertirla en un templo y semejanza de Dios" (59).
- Wissenschaft und Kunst als Mittel, die zu Gott hinführen, zu pflegen:"en santificar, honrar, cultivar la ciencia y el arte como los medios de elevarnos a Dios, mediante el espíritu..." (60). Somit ist Wissenschaft bei Sanz del Río wie bei Krause (siehe oben S.16 ff) nicht einfach der Begründungszusammenhang eines zu erkennenden Objektes, sondern das Wissen überhaupt, insofern birgt sie in sich gegenüber dem positivistischen Wissenschaftsbegriff einen religiösen soteriologischen Charakter: "No confundais el saber empírico, ni menos la ciencia llamada positiva del mundo, con el saber y la Ciencia sistemática. El primero es un ejercicio incompleto, el segundo es un ejercicio entero y sano del Espíritu" (61).

- Das Leben der Menschheit als eine ewige heilsgeschichtliche Ordnung anzuschauen: "... en mirmar la vida entera de la humanidad, de sus sociedades y sus individuos (en orgánica relación y acción) como un orden entero e histórico de salvación para todos los seres racionales..." (62).

Religion bzw. Glauben und Vernunft schließen sich bei Sanz del Río keineswegs aus. Der wahre Glaube, der nicht Obskurantismus oder Aberglaube ist, muß in Vernunft begründet sein: "La fe como la religión descansa en principios y en razón" (63). Sodann bejaht Sanz del Río wie Krause (siehe oben S.55f.) gegen jede Form von Agnostizismus (Kant) und von Fideismus (Jacobi) die Rationalität und Wissenschaftlichkeit der wahren Religion.

c) Moralauffassung

In der Grundmaxime "obrar el bien por el bien como ley de Dios y para asemejarse a Dios" (64), die ja eine spanische Übersetzung des Krauseschen Sittengesetzes "Sey freie Ursache des Guten als des Guten" (siehe oben S. 79) darstellt, begründet Sanz del Río seine Moralauffassung. Er betrachtet diese Grundmaxime als Gottesgesetze, deren Erfüllung die Menschen gottähnlich macht. In ihr findet Sanz del Río den Daseinssinn, die unveräußerliche Vernunft, das Unterpfand und die Verheißung der ewigen Bestimmung der Menschen erfüllt (65).

Diese ewige Bestimmung des Menschen realisiert sich aber in der Lebenszeit eines jeden Menschen mit der Entfaltung aller seiner Fähigkeiten und seiner Beziehungen zu allen Lebewesen. Sie besteht also in der Vervollkommnung aller seiner geistigen und körperlichen Begabungen sowie aller seiner Beziehungen zu seiner Umwelt: "El destino del hombre consiste en desenvolverse en la totalidad de sus facultades y de sus relaciones con todos los seres, en perfecionarse como espíritu y como cuerpo, como inteligencia, como sentimiento y como voluntad, como imaginación y como razón..." (66).

Diese auf Krause (siehe oben S. 84) aber auch auf Fichtes Abhandlung "Die Bestimmung des Menschen" zurückgehende Auffassung, daß der Mensch erst in seiner allseitigen Vervollkommung seine Bestimmung vollendet, zielt auf das Göttliche hin. Mit Nachdruck betont Sanz del Río, daß auf diese Weise ein Abbild der absoluten Harmonie im Endlichen sichtbar wird. Die Bestimmung des Menschen wird demnach zur Aufgabe, die diesseitig nicht ganz erfüllt werden kann, aber erfüllt werden soll "Se impone constantemente a nuestra voluntad como un deber, o como una necesidad moral inherente a la naturaleza humana" (67).

Die Bestimmung des Menschen impliziert dann seine moralische Vervollkommung, und diese besagt wiederum eine Pflichtbetätigung, die eine Pflichtmoral als Grundstruktur der sittlichen Weltordnung erklärt:"Profesamos, pues, el culto del deber, como ley universal del orden moral, que obliga a todos los hombres, en todo tiempo y por todo lugar" (68). Diese Pflichtmoral verpflichtet zum Opfer und zur Selbstpreisgabe um des Heimatlandes, der Gesamtmenschheit, des Guten und Schönen, nicht um des Lohnes willen. Der sittliche Mensch soll demnach die Glückseligkeit nicht in ursächliche Beziehung zu seinem ethischen Verhalten bringen. "Sólo por obrar el bien, no por interes de las consecuencias, ni por espera del premio, o temor del castigo" (69).

Diese Trennung von Glück und Sittlichkeit, das damit verbundene unbedingte Sollen zum Guten und die daraus folgende Identifizierung des Guten mit der Pflicht sind wiederum Grundstrukturen der Krauseschen Ethik (siehe oben S.81).

d) Gesellschaftslehre

Gegen alle kollektivistischen und individualistischen Gesellschaftstheorien bejaht Sanz del Río eine Verbindung von beiden: "La organización social no es el comunismo, que suprime la libertad individual, ni es el individualismo que desconoce toda dirección superior; admite y concierta ambos elementos extremos" (70).

Dieses Kommunismus und Individualismus vereinbarende Gesellschaftssystem ist für Sanz del Río im Krauseschen organologischen gesellschaftlichen Modell verwirklicht: "... consiste en la distribución de todas las formas sociales en esferas distintas, independientes unas de otras, y cada una con propia actividad, con una misión especial que cumplir, aunque ligadas entre sí y concurrentes a un mismo fin general, como funciones de un mismo organismo" (71).

So betont Sanz del Río wie Krause die Notwendigkeit, daß neben Staat und Kirche weitere Organe in der Gesellschaft entstehen müssen, etwa Vereine für Kunst, Wissenschaft,Erziehung, Sittlichkeit, Landwirtschaft, Industrie.

Den Staat betrachtet Sanz del Río zwar als die neutrale Sphäre, die die Einheit der Gesellschaft bewahrt; dadurch stehen ihm zugleich bestimmte Eingriffe in die anderen Gesellschaftsorgane zu, aber ohne das Subsidiaritätsprinzip zu verletzen: "...impidiendo la invasión de los unos en los otros, dejando a cada uno la libertad de sus movimientos, y prestando a todos, conforme a sus necesidades distintas y la particularidad de su fin, las condiciones necesarias para realizarlo" (72).

Zwischen Gesellschaft und Individuum besteht ein Wechselverhältnis, das aber die Priorität des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft bejaht; damit möchte Sanz del Río die Würde des Menschen gegenüber Staat und Gesellschaft schützen. Mit Nachdruck bejaht er die Grundrechte des Menschen als die mit dem Wesen des Menschen mitgesetzten und deshalb unveräußerlichen allgemeingültigen Rechte: " Todo hombre tiene derechos absolutos, imprescriptibles, que derivan de su propia naturaleza..." (73)

Diese Menschenrechtsforderung, die dem Einzelnen in der Gemeinschaft eine Sphäre sichern will, in der er unabhängig vom Staat sein Handeln bestimmen kann, findet sich bei Krause als die konkrete Anwendung seiner Rechtslehre auf das menschliche Recht (siehe oben S. 89 f.).

Schließlich kennzeichnet der unbedingte Optimismus Krauses, daß die Allmenschheit bei aller Disharmonie vollendet wird (siehe oben S.129),die gesamte Gesellschafts- und Geschichtsauffassung Sanz del Ríos: "... si la humanidad es libre puede momentaneamente errar y faltar, está sostenida por Dios, y saldrá, sin embargo de todos los estorbos, cumplir en tiempo y lugar dado, su destino sobre la tierra " (74).

Sanz del Río hat also das Denken Krauses nicht nur ins Spanische übertragen oder besprochen, sondern sich zu eigen gemacht und in metaphysischen, religiösen, ethischen, juristischen und gesellschaftlichen Grundzügen programmatisch aus- und dargelegt.

4. Die Krauseinterpretation Sanz del Ríos nach der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers

Es besteht nach dem Dargestellten ein geistig unlösbarer Zusammenhang zwischen Krause und Sanz del Río, der nicht einfach auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis zu beschränken, sondern darüber hinaus in die Beziehung Autor/Interpret einzuordnen ist. Diese Beziehung vollzieht sich, wie dargestellt, nicht einfach durch wortgerechtes Übersetzen, sondern vielmehr durch sinngetreues Interpretieren, nicht aber in der Weise eines methodischen Verfahrens. Sanz del Río benützt keine bestimmte Auslegungsmethode, um Krause auf spanisch verständlich zu machen. Er geht vielmehr nach ganz persönlichen Auslegungsprinzipien vor, nämlich, wie oben erörtert (siehe S. 152 f., 163 f.) nach dem Sinngehalt und der stilistischen Eigenart des Originals, nach Motiven, Interessen und Stilwillen des Interpreten, sowie nach geistesgeschichtlicher und gesellschaftlicher Situation Spaniens.

Möchte man die Krauseinterpretation Sanz del Ríos philosophisch näher durchleuchten, so bietet die Hermeneutik Gadamers dazu grundlegende Elemente; denn

abgesehen von der Diskusion über den Universalanspruch dieser Hermeneutikauffassung (75) ist sie von unbestreitbarer hermeneutischer Relevanz, die wesentliche Grundstrukturen des Verstehens erhellt. Gadamer hat besonders den engen Zusammenhang von Verstehen und Geschichte herausgestellt und damit das Stichwort "Wirkungsgeschichte" geprägt als wesentliche Strukturmoment des Verstehens. (76).

Gadamers Hermeneutik steht im Rahmen der hermeneutischen Auffassung Schleiermachers, Diltheys und Heideggers. Vor allem Heideggers Aufdeckung der Zirkelstruktur des Verstehens ist für Gadamer bestimmend: Das Verstehen vollzieht sich auf dem Hintergrund eines Vorverständnisses, das der eigenen Erfahrungs- und Verständniswelt entspringt und durch sie geprägt ist, jedoch einen Verständniszugang zu den sich erschließenden Sinngehalten öffnet.

Diese Doppelbewegung des Verstehens drückt Sanz del Río aus, wenn er oben den Grund, warum er das System Krauses wählte, erklärt (S.149f). Er entscheidet sich für das Krausesche System von seinen Vorkenntnissen her. Seine Wahl war also durch sein Vorwissen geprägt. Zum anderen hat er dieses System, wie ausführlich dargestellt, durch seine eigene Denkweise in die spanische Geisteswelt hineinvermittelt, d.h. Sanz del Río nahm das Krausesche Denken in seine eigene Verständniswelt hinein und legte es im Horizont seines Vorverständnisses aus. Dadurch wurde aber zugleich seine Verständniswelt bereichert, denn er war immer bereit, sich von Krause aus belehren zu lassen.

Hier taucht die Frage auf, die beim Verstehen fremder Sinngehalte überall vorkommt, nämlich was geht vor sich, wenn man einen neuen, bisher nicht bekannten Sinngehalt verstehen möchte? Gegen die bekannte Forderung Schleiermachers, man müsse sich in den anderen hineinversetzen, wendet Gadamer ein: Es kann sich nicht darum handeln, daß man sich in den anderen hineinversetzt. Das ist letztlich niemals möglich. Der Interpret ist und bleibt ein anderer, er kann den Autor verstehen, ohne mit ihm einverstanden zu sein. (77).

Sanz del Río hat aber Krause nicht nur verstanden, sondern er war mit ihm einverstanden. Es bestand eine Kongenialität zwischen beiden. Das Krausesche Denken war für ihn stets maßgebend ("Leitfaden"); denn Sanz del Río sah in der Philosophie Krauses die Vollendung aller vorhergehenden Systeme, die als solche Anerkennung und Priorität verdient. Demnach findet die von Gadamer der

Autorität im hermeneutischen Geschehen zugewiesene Rolle im geistigen Verhältnis Sanz del Ríos zu Krause eine echte Entsprechung; denn echte Autorität hat bei Gadamer ihren letzten Grund "nicht in einem Akt der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis - der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daß daher sein Urteil vorgeht, d.h., vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat" (78).

Aus dieser Offenheit vertrauender Anerkennung ist das tiefe Krauseverstehen Sanz del Ríos zu beurteilen. Die philosophischen Inhalte Krauses gehen also in die Verständniswelt Sanz del Ríos ein, so daß beide Verständniswelten nicht beziehungslos einander gegenüberstehen. Vielmehr reflektierte Sanz del Río auf die Denkweise Krauses und erfaßte einen Sinn in dessen Sichtweise; damit erweiterte sich der Horizont seines Verstehens und die Sphäre seines Sprachraums; wobei nicht nur eine Begegnung, sondern darüber hinaus eine Verschmelzung der Horizonte stattfindet (79), indem fremde Sinngehalte Krauses in die Verständniswelt Sanz del Ríos assimiliert und integriert werden. Freilich heißt es wiederum nicht, daß der fremde Verständnishorizont im ganzen eingeholt werden kann. Das hat Sanz del Río insofern erkannt, als er keine vollständige Darstellung des Krauseschen Systems beabsichtigte, sondern vor allem bestimmte praktische Aspekte herausgreift; so ist seine Auslegung zugleich Auswahl und Auslese, die einige Elemente aus dem Krauseschen System betont, andere weniger beachtet, verkürzt oder ausläßt. Es ist eine Interpretation, die einerseits auswählend vorgeht, andererseits aber gerade dadurch in praktischer ethischer und gesellschaftlicher Richtung eine Sinnentfaltung und Umarbeitung des Krauseschen Originals vollzieht, wie die Fassung Sanz del Ríos über das "Urbild der Menschheit" deutlich zeigte.

Sanz del Río beansprucht also keineswegs den Verständnishorizont Krauses im ganzen explizit zu machen, sondern besonders diejenigen Inhaltsmomente hervorzurufen, die für seinen Zweck relevant waren. Zum anderen, weil die Ganzheit eines Verständnishorizontes niemals einholbar ist, läßt sich ein fremder Inhalt auch niemals erschöpfend verstehen. Man kann zwar zu einem tieferen bzw. neuen Verstehen vordringen; jede Verstehensform bleibt aber gegenüber dem Gesamthorizont begrenzt, daher ist jedes Verstehen geschichtlich bedingt, zumal das Subjekt des Verstehens selbst geschichtlich bedingt ist. Es hat seine geschichtliche Umwelt, aus der heraus es alles versteht und verstehen muß.

Gerade diese Grundstruktur des Verstehens kennzeichnet auch die Krause-interpretation Sanz del Rîos; denn er nimmt von seinem Standort aus, nämlich der geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Situation Spaniens, die Beziehung zu Krauses Philosophie auf. Er hat diese Philosophie in seine Denk- und Sprechweise übersetzt mit dem Zweck, das dekadente Spanien des 19.Jh. zu erneuern. Und auf diese Weise ist das in Deutschland fast vollständig vergessene Krausesche Denken in einer ganz anderen Umwelt zu einer erstaunlichen Wirkung gekommen. Das heißt, durch die Interpretation Sanz del Rîos konnte das Krausesche Denken in die geistesgeschichtliche Umwelt Spaniens wirkungsreich hineinsprechen; damit wird zugleich der Sinn dieses Denkens in einem neuen Sinnzusammenhang erschlossen und entfaltet. Darin offenbart sich zugleich ein Sinn, der zwar vom Autor in dieser Weise nicht gemeint war und nicht gemeint sein konnte, einfach deshalb weil der Autor in einer anderen geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Umwelt als der Interpret lebte (80).

Dieses Vermitteln des Krauseschen Denkens in die geistesgeschichtliche Situation Spaniens vollzog Sanz del Rîo alles andere als persönlich unbeteiligt, denn, wie gesagt, zwischen Sanz del Rîo und Krause bestand eine Kongenialität, eine geistige Affinität, ohne daß Sanz del Rîo Krause persönlich gekannt hätte. Sanz del Rîo wurde also durch das Krausesche Denken aus dem Herzen gesprochen, wie er selber in einem Brief erklärt:"... es mi convicción íntima y completa acerca de la verdad de la doctrina de Krause. Y esta convicción no nace de motivos puramente exteriores, como la comparación de este systeme con los demás que yo tenía conocidos, sino que es producida directa e inmediatamente por la doctrina misma que yo encuentro dentro de mí mismo..." (81).

Das Krausesche Danken fand also einen unmittelbaren Anklang im Innern der Person Sanz del Rîos. Insofern nahm er die Philosophie Krauses nicht nur intellektuell, sondern auch existentiell zur Kenntnis. Diese "existentielle Interpretation", mit Bultmann zu sprechen, macht wieder ein wesentliches Moment der Krausedeutung Sanz del Rîos aus.

Sanz del Rîo fand aber das Denken Krauses nicht nur für ihn relevant, sondern in sich gültig, seine persönliche Verständniswelt übersteigend, und dadurch für weitere Sinndimensionen geöffnet, so daß er diese Philosophie für die konkrete kulturelle, religiöse und sozialpolitische Situation Spaniens anwend-

bar hielt. Somit ist die Krauseinterpretation Sanz del Ríos auch durch das Interesse an einer praktischen Anwendung wesentlich gekennzeichnet.

Die hermeneutische Bedeutung der Anwendung hat Gademer herausgestellt, indem er das Verhältnis zwischen Auslegung und Anwendung in der Geschichte der Hermeneutik untersucht: "Ehedem galt es als ganz selbstverständlich, daß die Hermeneutik die Aufgabe hat, den Sinn eines Textes der konkreten Situation anzupassen, in die hinein er spricht. Der Dolmetsch des göttlichen Willens, der die Sprache des Orakels auszulegen weiß, ist dafür das ursprüngliche Modell. Aber noch jeder Dolmetsch hat bis zum heutigen Tag nicht die Aufgabe einer bloßen Wiedergabe dessen, was der Verhandlungspartner, den er verdolmescht, wirklich gesagt hat, sondern er muß dessen Meinung so zur Geltung bringen, wie es ihm aus der echten Gesprächssituation nötig scheint, in der er sich als der Kenner beider Verhandlungssprachen allein befindet" (82).

Das vermittelnde Tun des Interpreten besagt immer eine Applikation auf die konkrete Situation der Adressaten. Eine derartige Applikationsaufgabe bestimmt das interpretierende Tun Sanz del Ríos wesentlich, denn er vermittelt durch seine Interpretation Krausesches Denken und spanische Geistesgeschichte, indem er eine der konkreten spanischen Situation angepasste Auslegung der Krauseschen Philosophie zur Geltung bringt.

Aus dem inneren Zusammenhang von Applikation und Auslegung ergibt sich für Gadamer, daß jedes Verstehen eine Weise von Wirkung darstellt: "Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist. Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiß sich als eine solche Wirkung" (83). Dadurch geschieht eine praktische geschichtliche Entfaltung der Sinngehalte, die den Text auf je neue Weise erschließt. Jedes geschichtliche Wort oder Zeugnis der Vergangenheit ist in die Geschichte hineingesprochen und wirkt in ihr weiter. Auf diese Weise geht ein Text in seiner Auslegung durch die Überlieferung in andere geschichtliche Verständniswelt ein. Das eben ist mit dem Denken Krauses geschehen: Durch die Überlieferung der Krauseschüler (Ahrens, Leonhardi, Röder) konnte Sanz del Río überhaupt erst die Krausesche Philosophie kennenlernen (siehe oben S.145). Ohne diese Vermittlung, die ja eine erste Interpretation der Philosophie Krauses darstellt,

wäre Sanz del Río sehr wahrscheinlich niemals auf das Krausesche Denken gestossen. Und wenn schon, dann gewiß auf andere Weise. D.h., erst durch die Interpretation der Schüler konnte das Denken Krauses in die geistesgeschichtliche Überlieferung des französischen und spanischen Sprachraums eingehen, und damit in die Verständniswelt der französischen und spanischen Geisteswelt, in deren Geschichte es sich auswirkte und darin sich auslegte.

Durch diese Wirkung und Auslegung bildete sich ein geschichtliches Apriori, das Sanz del Río einen Zugang zur Krauseschen Philosophie eröffnete und aus dem heraus Sanz del Río das Krausesche System erst verstehen konnte. Somit erweist sich die Geschichte selbst als Bedingung der Möglichkeit des Krauseverstehens Sanz del Ríos.

In diesem Zusammenhang spricht Gadamer vom wirkungsgeschichtlichen Prinzip. Es bedeutet das Wirken der geschichtlichen Erscheinung in der Geschichte (84). Das besagt wiederum, daß das wirkungsgeschichtliche Moment in allem Verstehen von Überlieferung wirksam ist und wirksam bleibt (85). Folglich läßt sich das Verstehen nicht primär als Leistung der Subjektivität deuten, sondern vielmehr ist jede Subjektivität letzlich von der sie umgebenden, sprachlich vermittelten Substanzialität der Überlieferung bestimmt (86).
Demzufolge ist die Krauseinterpretation Sanz del Ríos nicht einfach sein eigenes Produkt, sondern sie ist vielmehr durch die vorbestehende Krauseüberlieferung konstitutiv geprägt. Somit geht das Verstehen Sanz del Ríos über den ursprünglichen Wortsinn des Krauseschen Systems hinaus, ist dennoch keine willkürliche Deutung von ihm. Denn nach dem wirkungsgeschichtlichen Prinzip ist eigentlich nicht der Interpret,sondern der Text selber derjenige, der seinen Sinn in einem jeweils neuen Sinnzusammenhang entfaltet, und zwar deshalb weil das verstehende Subjekt mit der Sichtweite seiner geschichtlichen Situation an den Text herangeht.

Die Sichtweite Sanz del Ríos war vor allem durch den geistigen und gesellschaftlichen Krisenzustand Spaniens geprägt. Aus dieser Problematik heraus hat er das Krausesche Denken ausgelegt. Daher besteht zwischen Autor und Interpret eine dialoghafte Beziehung, die Gadamer am Problem der Übersetzung erklärt: "Der Übersetzer muß hier den zu verstehenden Sinn in den Zusammenhang hinübertragen, in dem der Partner des Gesprächs lebt. D.h. bekanntlich nicht, daß er den Sinn verfälschen darf, den der andere meinte. Der Sinn soll vielmehr erhalten bleiben, aber da er in einer neuen Sprachwelt verstanden werden soll, muß er in

ihr auf neue Weise zur Geltung kommen. Jede Übersetzung ist daher schon Auslegung..., die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angedeihen lassen"(87).

Das trifft auf Sanz del Río besonders zu, denn seine Krauseinterpretation ist ursprünglich durch Übersetzungscharakter gekennzeichnet. Er mußte, wie auch immer, eine Fremdsprachlichkeit zuerst überwinden, um das Krausesche Denken auf spanisch verständlich zu machen und damit dieses Denken in die spanische Umwelt wirkungsreich hineinsprechen zu lassen, in der Weise, daß daraus eine Reform- und Erneuerungsbewegung hervorging, die für das moderne Spanien wesentlich ist. Seine Vermittlungs- und Interpretationsarbeit machen Sanz del Río zum Urheber dieser Bewegung, "Krausismo español" genannt. Das ist gerade bei aller Kritik seiner Gegner (siehe unten S.195f) sein unbestreitbares Verdienst.

C) Francisco Giner de los Ríos und die Entwicklung des spanischen Krausismus

Es gab zunächst eine Gruppe von Intellektuellen, die Sanz del Río sehr nahe standen, ohne jedoch eigentlich seine Schüler zu sein. Zu erwähnen sind: der zu jener Zeit in Spanien bekannteste Theologe und königliche Ehrenkaplan Fernando de Castro (1814-1874), der später aus der Kirche austrat und Rektor der Madrider Universität wurde, und Emilio Castelar (1832-1899), Professor für Geschichte an der Madrider Universität, letzter Präsident der ersten spanischen Republik, der auch durch die hegelianische Philosophie aus Frankreich und Italien sehr beeinflußt war. Dazu gehört auch F. de Paula Canalejas (1832-1899), Nachfolger Sanz del Ríos an seinem Lehrstuhl für Philosophiegeschichte.

Zwischen diesen Intellektuellen und Sanz del Río bestand nicht so sehr eine krausistische Anhängerschaft, sondern vielmehr eine geistige Affinität gegenüber dem Krausismus. (1).

Erst von 1863 bis 1867 bildete sich um Sanz del Río eine Gruppe von jungen Akademikern, die sich mit dem Krausismus gründlich beschäftigten und ihn zu einer praktischen Reformbewegung erfolgreich gestalteten. Der bedeutendste unter ihnen ist Francisco Giner de los Ríos (1839/1915) (1a). Ein Blick in sein Werk stellt gleich eine Überzahl von juristischen und pädagogischen Themen fest als Grundproblematik seines Denkens, die allerdings nicht isoliert, sondern

im Zusammenhang mit literarischen, metaphysischen, religiösen und soziologischen Fragen behandelt werden (2).

1. Wissenschaftsbegriff

Der vom deutschen Idealismus geprägten Wissenschaftsbegriff vom höchsten Ursprung und Grund des Wissens ist, wie dargestellt (s.o. S. 6, 9, 11 f., 41 ff.), auch die Auffassung, die das Wissenschaftssystem Krauses kennzeichnet. Das hat auch Sanz del Río übernommen und vom positivistischen Wissenschaftsbegriff unterschieden (s.o. S.173). Bei Giner findet man nun eine nähere Bestimmung der Wissenschaft im Sinne Krauses. Seine Abhandlung "Condiciones del espíritu científico" betrachtet diese Wissenschaft als einen neuen Oberbegriff, der dem bisherigen naturwissenschaftlichen Begriff erhaben ist.

So charakterisiert Giner die Wissenschaft als die absolute Erkenntnis: "...el conocimiento en su absoluta plenitud constituye la Ciencia, y su obra refexiva y sintética la indagación científica" (3).

Vollendung ist also das Charakteristikum dieses Wissenschaftsbegriffs. Als solcher heißt er zugleich das nicht weiter Begründbare, das Notwendige, wovon nicht wieder abstrahiert werden kann, woraus aber alles abzuleiten ist. Das bedeutet weiter eine absolute Autonomie der Wissenschaft, einen reinen absoluten Anfang aus sich selbst als Ursprung und Grundlage aller gewissen und wahren Erkenntnisse, die in einem organischen Zusammenhang begründet sind: "Por ciencia se entiende un orden de conocimientos verdaderos, o conformes enteramente con su objeto; ciertos de manera que no pueda caber duda alguna respecto de ellos; y tan intimanente relacionados entre sí como lo están las partes de un organismo vivo" (4).

Wahrheit, Gewißheit und organische innere Verknüpfung der Erkenntnisse bilden die Grundbestimmung der Wissenschaft. Sie erhebt also den Anspruch auf Sicherheit und Gewißheit der Aussagen, die mit ihrem Gegenstand übereinstimmen und miteinander organisch verbunden sind. Dieser organische Begründungszusammenhang führt notwendig auf einen letzten Grundsatz zurück,

der Grund aller anderen ist. Durch die Verbindung mit ihm wird eine Aussage erst wissenschaftlich. Die Kenntnis des Zusammenhangs einer Aussage mit den anderen und das Wissen vom Grund ihrer Gewißheit macht also ein wissenschaftliches Wissen aus. Dieses besagt eine unerschütterliche gewisse Wahrheit: "verdad probada, segura, cierta, que como tal autenticamente nos consta, pudiendo dar de ella testimonio continuo y sistemático, es decir, que va confirmandose de grado en grado sin interrupción hasta el principio de toda prueba, en el cual queda por siempre firme y verdadero" (5).

Die Ähnlichkeit mit Krauses Wissenschaftsbegriff liegt offen zutage (s.o.S.16ff). Bei beiden findet man ein letztes, nicht weiter begründbares Prinzip,durch dessen Verknüpfung mit ihm eine Aussage wissenschaftlich, d.h. gewiß und wahr ist. Gewißheit und systematischer Zusammenhang begründen sich gegenseitig: ohne ursprüngliche in sich selbst evidente Gewißheit keine abgeschlossene Einheit des Systems, sondern eine Reihe von Aussagen ohne festes Fundament; und umgekehrt: ohne Einheit des Systems ist das Ableiten aus dem Grundsatz unmöglich.

Dieses feste Fundament, das Giner wie Krauses analytischer Lehrgang durch fortschreitende Absonderung alles Zufälligen im Wissen findet, nennt er mit Sanz del Río "Ser supremo". Das ist aber wiederum eine Übersetzung Sanz del Ríos für den Krauseschen Grundbegriff "Urwesen" (s.o. S. 157) auf das alle Menschen bei ihrer Selbstbesinnung als Idee vom höchsten Grund und Ursprung stoßen (s.o.29f.). Die gleiche Auffassung drückt Giner aus, wenn er sagt: "Con razón o sin ella, todos los hombres hallan en el prozeso de la conversión humana y en el de su propio pensamiento la idea del Ser supremo" (7).

Daher ist die erste Aufgabe der Wissenschaft, nach dem höchsten Grund zu fragen. Diesen ersten Wissenschaftsbereich nennt Giner "Ciencia primera en la ciencia una y toda, o ciencia fundamental" (8), was ja auf die Grundwissenschaft Krauses zurückgeht (s.o. S. 51).

Der zweite Wissenschaftsbereich beschäftigt sich mit dem Gottesbegriff, "Teología Racional" genannt. Nach Ursprung und Ziel der Welt fragt die "Cosmología" als dritter Wissenschaftsbereich.. Grundstruktur der Welt

ist für Giner im Gefolge Krauses und Sanz del Ríos die bekannte Dreigliederung: Geist, Natur und deren Verbindung in der Menschheit. Dementsprechend unterscheidet er drei Wissenschaftsbereiche: "Pneumatología", "Física general" und "Psico-somatología". Das Gott-Welt-Verhältnis findet in der "Teo-cosmología" oder "Cosmoteología" auch eine wissenschaftliche Einstufung.

Diese Wissenschaften bilden die "Ciencias fundamentales". Sie erweisen also die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften. So begründet die Grundwissenschaft (Metaphysik), insofern sie nach den wesentlichen Bestimmungen des Seienden fragt, die "Filosofía" als Wissenschaft vom Wesen und Prinzipien des Seienden, die "Historia" als Wissenschaft von der Entwicklung des Seienden, die "Dicelogía" als Wissenschaft des Rechts und die "Pedagogía" als Wissenschaft der Erziehung und Bildung.

Die "Etica" gehört zur "Pneumatología"; die "Geometría" zur "Física general"; und zum Geist- und Naturbereich die "Enciclopedia jurídica y política" und die "Sociología".

Schematisch dargestellt ergibt sich folgende Wissenschaftsgliederung:

Ciencia fundamental (Metafísica) { Filosofía, Historia, Dicelogía, Pedagogía

Teología Racional

Cosmología { Pneumatología, Etica; Física General, Geometría

Teocosmología { Psico-somatología Enciclopedia jurídica y política, Sociología

Diese auf Krause zurückgehende Einteilung der Wissenschaft (s.o.S. 71) hat Giner skizzenhaft entworfen, aber nicht entwickelt. Nur mit der Rechtswissenschaft (Diceología) und Pädagogik hat sich Giner eingehend befaßt.

2) Rechtslehre

Giners Rechtsauffassung stammt fast vollständig aus der Krauseschen Rechts-

philosophie (s.o. S.82ff). Auch ihm erscheint das Recht als eine Ordnung, die zur Gestaltung des Lebens dient, denn das Recht soll das Gute ermöglichen und dadurch die Sittlichkeit umgreifen. Als Grundsatz seines Rechtssystems findet sich der Gedanke, daß der Mensch als Rechtswesen von Natur aus am Recht teilhabe und es auch in jedem Augenblick seines Lebens erkennen könne. (9).

Giner bezieht also alles Recht auf menschliches Dasein und wertet es als Mittel zur Erreichung menschlicher Bestimmungen. Zugleich bejaht er die Erfassung absoluter Werte, die der Mensch durch das Bewußtsein erkennt (10). Daher kann der Mensch das wesenhaft Wirkliche erfassen und jede Bedingung erkennen, die von der Vernunft für die Darstellung seiner Persönlichkeit gesetzt wurde.

Diese auf Krauses Wesenschauung zurückgehende Erkenntnislehre (s.o. 29 ff.) bezieht die Rechtssphäre zunächst auf die Vernunftbestimmung des Menschen und nicht nur auf dessen soziale Stellung in der Gemeinschaft. Demnach kann das Recht unabhängig von der Gesellschaft bestehen. Die Verwirklichung des Rechts ist also nur bei einer vernunftsgemässen inneren Einstellung zum Recht möglich. D.h.,soziale Gerechtigkeit ist nur von der Verwirklichung der inneren Gerechtigkeit abhängig (11).

Demzufolge unterscheidet Giner zwei Rechtssphären: eine innere, die sich auf das Verhalten des Menschen zu sich selbst bezieht (esfera inmediata), und eine äußere, die auf die Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen (esfera transitiva) richtet (12). Diese Einteilung geht wiederum auf Krause zurück (s.o. S.83).

Der Inhalt des Rechts stammt weder aus der Vielzahl von Regeln noch aus der Erforschung der Natur des Menschen, sondern aus dem einen absoluten Guten, dessen Wert jenseits der menschlichen Macht steht, aber dem menschlichen Bewußtsein zugänglich ist.

Auch nach Krause (s.o.S.83f) bestimmt Giner das Verhältnis zwischen Moral und Recht. Beide sind inhaltlich gleich als zwei jeweils voneinander verschiedene Formen der Verwirklichung des Guten. Insofern sind sie aber der Form nach getrennt. D.h., jede menschliche Form kann nach dem Gesichtspunkt

der Moral oder des Rechts betrachtet werden. Die Moral betrachtet das Verhältnis zwischen Motiv und Handlung; das Recht aber befaßt sich mit der Beziehung zwischen Handlung und Zweck (13). Wurde der Handelnde tätig, um das Gute um des Guten Willen zu verwirklichen, so ist sein Handeln sittlich zu nennen; ließ er sich jedoch davon leiten, das Gute zu verwirklichen, um den Vernunftszweck zu erfüllen, so ist sein Tun nach den Gesetzen des Rechts zu beurteilen.

Die Lehre von den Grundwesenheiten des Rechts, die Giner "Doctrina de las categôrîas" nennt (14), zeigt die Eigenschaften auf, die das Recht als Prinzip in sich trägt: Einheit, Eigenständigkeit, Positivität und Totalität.

Das Recht stellt also bei Giner ein einheitliches und sich voll in seiner Art umfassendes Prinzip dar, das aber wie bei Krause (s.o. S. 89) ganz anders als abstrakt zu betrachten ist, sondern als im Leben der praktischen Anwendung fähiges Prinzip (15). Rechtsprinzip und Rechtshandlung gehören zusammen und bilden zusammen das Recht in seiner Vollkommenheit.

Giner setzt daher zur Rechtsverwirklichung dreierlei voraus: Rechtswille, Rechtserkenntnis und Rechtsgefühl, die als Grundtätigkeiten des menschlichen Bewußtseins zugleich drei Funktionen menschlichen Handels darstellen (16). In diesen Zusammenhang stellt Giner auch die Lehre vom Vertrag als eine wesentliche Form der Rechtsherstellung.

Ferner unterscheidet Giner zwei Arten von Rechten: Die einen richten sich auf die Erhaltung und Entfaltung menschlicher Persönlichkeit (Recht auf Leben, Würde, Freiheit). Die anderen sind juristische Grundgesetze, die sich auf die verschiedenen Ziele des Lebens beziehen (17), nämlich auf die Erreichung besonderer körperlicher, geistiger und körperlich-geistiger Einzelziele (Moral, Religion, Wissenschaft, Kunst, usw.) (18).

Neben diese Funktion des Rechts als Mittel zu einem Zweck stellt Giner nun eine andere, die auf die Darstellung seiner eigenen Wesenheit gerichtet ist. Somit ist das Recht nicht nur Bedingung zur Verwirklichung eines Zieles, sondern Selbstzweck. Diese Rechte, die sich besonders auf die Rechtsverwirklichung richten, sind die Rechte für das Recht. Es sind Teile des

einen Rechts und werden von dem Prinzip des Rechts umfaßt. Sie setzen sich aus dem Staatsrecht, dem Strafrecht, dem Recht der Notwehr und dem Prozeßrecht zusammen.

Diese Gedanken zeigen bereits den zwischen Giners und Krauses Rechtslehre bestehenden inneren Zusammenhang. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in Giners Lehre vom Staat Gedanken finden, die nicht nur zu einem besseren Verständnis der Lehre Krauses führen, sondern darüber hinaus Ansatz für eine Weiterbildung Krausescher Rechtslehre in sich tragen. Für Giner ist der Staat Rechtsperson, d.h. ein vernünftiges Gebilde, dessen nähere Ausgestaltung für die Gestaltungskraft des Menschen verschlossen bleibt. Nicht der Wille des Menschen, sondern menschliche Persönlichkeit ist der Grund für das Bestehen des Staates (18a).

Giner ging es auch wie Sanz del Río um eine praktische Interpretation Krauseschen Denkens auf die spanische Situation hin. Dieser praktische Trend läßt abstrakte Elemente Krauses zugunsten der konkreten Anwendung zurücktreten und zeichnet die Rechtslehre Giners besonders aus, wie E.Díaz herausstellt: "Pero no se piense, en razón quizá de este lenguaje, en una falta de operatividad práctica del Derecho. Para los krausistas espanoles, y muy en particular - como veremos, para Giner de los Ríos, el Derecho aparece como el sistema de actos y prestaciones concretas con que ha de contribuir cada uno para el cumplimiento del destino de todos en el mundo. Etica y derecho, con frecuencia dificilmente diferenciadas, constituyen el instrumento para la realización de esos 'fines esenciales de la vida'"(19).

Diese praktische Seite betont auch J. Villalobos: "En conclusión, Giner, en el orden especulativo, formuló la teórica de una Filosofía del Derecho al darle contenido ético (y, por tanto, de justicia); y en el orden práctico constituyó una actitud que fue ejemplo para sus numerosos discipu-los que concretizaron en la legislación jurídica y política" (20).

Die praktische Anwendung erweist sich, wie bei Sanz del Río, als Charakteristikum der Krauseinterpretation Giners mit der Besonderheit, daß Giners Applikationsleistung Krauseschen Denkens an die spanische Situation vor allem als eine Rechtsanwendung im umfassenden Sinn und somit als juristische Hermeneutik geschieht, und zwar deshalb weil Giners Krausedeutung grund-

sätzlich darin besteht, die überlieferte Rechtslehre Krauses auf die spanische Situation praktisch zu konkretisieren. Das führt wieder auf Gadamers philosophische Hermeneutik zurück, der ja die juristische Anwendung als Modell benützt, um seine geistesgeschichtliche Hermeneutik zu erklären (21).

Damit setzt Giner zugleich die Krauseinterpretation Sanz del Ríos fort und macht sie noch praktischer, vor allem indem er Krausesches Denken über das Metaphysische, Juristische und Sozial-politische hinaus auch pädagogisch interpretiert.

3) Erziehungs- und Bildungsauffassung - "La Institución Libre de Enseñanza"

Ein pädagogisches Streben ist bereits in den Schriften Krauses, vor allem im "Urbild der Menschheit" vorhanden. Man findet eine Fülle von erzieherischen Gedanken, die mit dem Ziel, eine zum Reifenlebensalter der Menschheit führende Gesellschaftsform zu vollbringen, wesentlich zusammenhängen.

Am besten hat L. Kunze die pädagogischen Gedanken Krauses erörtert, und dabei die enge Verbindung der Erziehungslehre Krauses mit seiner Metaphysik, insbesondere mit der Ethik und Anthropologie herausgestellt (22).

Auch Sanz del Río hat, ohne ein konkretes Erziehungsprogramm aufzustellen, immer wieder die Bedeutung der Erziehung und Bildung angesprochen (23).

Ausgehend vom oben ausgeführten Wissenschaftsbegriff erörtert Giner die ersten pädagogischen Grundsätze, so daß aus dem Wissenschaftsbegriff ein praktisches Bildungsprinzip wird, nämlich eine diesem Wissenschaftsbegriff entsprechend ganzheitliche Ausbildungsauffassung, die alle Teilbereiche der Wirklichkeit umfasst und dennoch die Ureinheit des Universums darstellt. Demnach enthält die wissenschaftliche Ausbildung verschiedene Aufgaben: einerseits Erkenntnisse und Wissen zu vermitteln, zum andren Wahrheitslehre zu sein, der eine der Religion gleiche Funktion zukommt: "... cabe, sin duda, distinguir siempre la indagación científica y la religión, pero no separarlas, y la indagación filosófica, comprendida en este sentido, no deja de ser por esto una una manifestación religiosa a la manera como toda la restante vida, todos los pensamientos y aspiraciones del hombre, están destinados a ser perpetua veneración de Dios, una oración de la vida entera,

una continua devoción y culto" (24).

Krause und Sanz del Río folgend und damit auf den deutschen Idealismus zurückgehend vertritt Giner einen Wissenschaftsbegriff, der die Wissenschaft zugleich als Heilslehre versteht. Die daraus stammende Bildungsauffassung hebt also auf die transzendentale Ebene als Voraussetzung für die Ganzverwirklichung des Menschen ("educación integral"): "... que sin espíritu religioso, sin levantar el alma del niño al presentimiento siquiera de un orden universal de las sosas, de un supremo ideal de la vida, de un primer principio y nexo fundamental de los seres, la educación está incompleta, seca desvirtuada, y en vano pretenderá desenvolver integramente todas la facultades del niño e iniciarlo en todas las esferas de la realidad y del pensamiento" (25). Religion als Grundinhalt der Erziehung meint nicht eine positive Religion, sondern, wie bei Krause (s.o.S. 73) den Wesensbezug des Menschen zum Absoluten.

Auch der pädagogische Grundsatz der ganzheitlichen Erziehung des Menschen (educación integral) geht auf Krause (s.o.S.102) zurück. Neben Krauses Denken haben auch Pestalozzi und Fröbel die pädagogischen Ideen Giners mitbeeinflußt (26).

Giners pädagogisches Denken blieb keineswegs im Bereich des Theorethischen stehen. Er versuchte vielmehr das praktisch zu vollziehen, und hat so ein Bildungszentrum - "Institución Libre de Ensenanza" genannt- mit anderen Schülern Sanz del Ríos 1876 gegründet, das bis zu seiner Abschaffung durch den Sieg der konservativen Kräfte der Diktatur Francos 1939 das krausistische Denken in Spanien lebendig erhielt. Es war zunächst ein Forschungsinstitut, das sich später zu mehreren Erziehungs- und Bildungsanstalten entwickelte, in denen unabhängig von Staat und Kirche, modernes europäisches Gedankengut vermittelt wurde (27).

Mit Giner verkörpern M.B. Cossío (1858-1935) und Clarín (1852-1901) die pädagogische Richtung des spanischen Krausimus. Gumersindo de Azcárate (1840 - 1917) ist der politische Denker, der die Auffassung eines demokratischen, auf Parteien ruhenden liberalen Staates vertrat (28). J. Costa (1846-1911) entwickelte unter dem Schlagwort "Escuela y Despensa" (Schule und Speisekammer) ein kulturelles und wirtschaftliches Aufbauprogramm(28a).

Die umfassende erneuernde Reform, die die "Institución Libre de Ensenanza" für Spanien bedeutete, hat das vor kurzem gefeierte Jubiläum (1976) deutlich betont und dabei herausgestellt, daß das heutige moderne Spanien auf die Wirkung der "Institucion" zum Großteil zurückzuführen sei : "al espíritu institucionista, entendido en toda su dimensión eminentemente liberal, se debe la imagen moderna intelectual de la Espana pequeno burgesa, reformista, y en la mayor parte de sus personalidades representativas, democrática...De la Institución brotaría ramas más o menos autónomas y otras que terminaron por desgajarse de ella. Así, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, cuya presidencia ocupó el histólogo Ramón y Cajal, junto a José Castillejo; el Centro de Estudios Históricos, dirigido por Menéndez Pidal, y en el que figuraron Américo Castro, Navarro Tomás, Federico de Onís, Sánchez-Albornoz...La Residencia de Estudiantes (Jiménez Fraud, María de Maeztu), que albergó a García Lorca, Luis Bunuel... y por cuyas tribunas desfilaron Einstein, Valery, Ravel, Russel y Freud, entre otros; el Instituto Escuela; las Misiones Pedagógicas, idea de Manuel B. Cossío, a quien se debieron también la Fundación del Museo Pedagógico y las Colonias Escolares. Cossío fue además el impulsor del proyecto para la creación del Ministerio de Instrucción Pública..Y Azcárate fundó el Instituto de Reformas Sociales... La proyección institucionista se vincula con la regeneracionista (J. Costa), alcanza a Pérez Galdós - que escribe una novela Krausista con "La familia de León Roch" - e influye en los noventaiochistas Azorín, Baroja, el primer Maeztu, el segundo Valle Inclán, Antonio y Manuel Machado y otras figuras como Juan Ramón Jiménez, Ortega y Gasset, Pérez de Ayala, Salvador de Madariaga, Manuel Azanar, Pedro Salinas, Jorge Guillén... El centario de la Institución Libre de Ensenanza les abarca y asume junto a los que la fundaron" (28b).

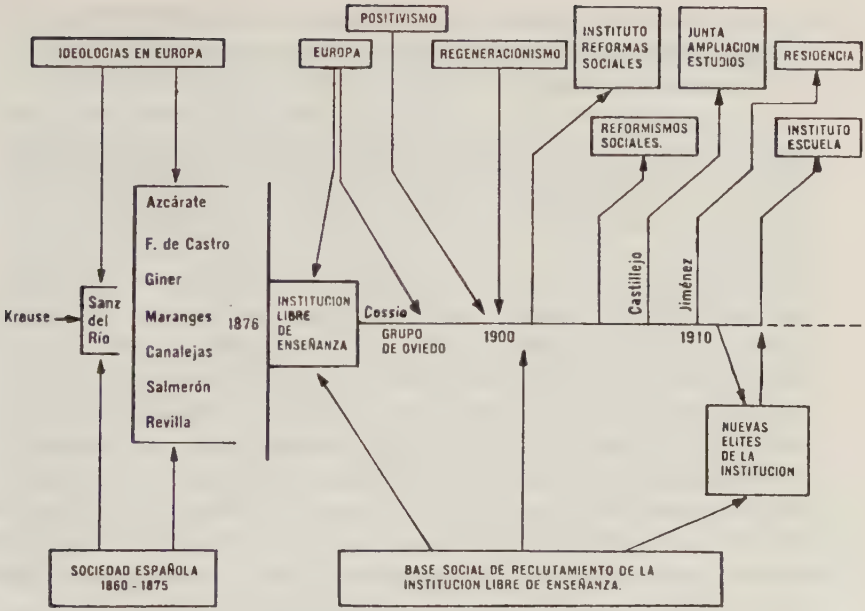
Diese enorme Wirkung der Institución ist auf ihre Aufnahmefähigkeit zurückzuführen, die ja mit der Entwicklungswandlung des spanischen Krausismus zusammenhängt; denn diese Bewegung blieb keine in sich verschlossene Größe, sondern entwickelte sich in verschiedenen Richtungen, wie Canalejas 1875 feststellte: "Entre los discípulos del ilustre don Julián Sanz del Río se han declarado tendencias diversas y encontradas. No hay ya escuela. Van unos a un teismo racional y cristiano, propenden otros a un positivismo comedido y circunspecto; retroceden algunos, aguijoneados por la duda, a la crítica de la Razón pura de Kant, tomando puerto y sagrado en ella, y esta diversi-

dad de direcciones es muy propia del solîcito afân con que el Doctor Sanz del Rîo procura despertar en toda inteligencia el sello caracterîstico original e individualisimo, que acompañaba al hombre" (29).

Die spanischen Krausisten öffneten sich hauptsächlich dem Neukantianismus durch Josê del Perojo (1852/1908), der in Heidelberg bei Kuno Fischer promovierte, und dem Positivismus August Comtes, Spenzers, Wundts. Diese Entwicklung traf vor allem die idealistische krausistische Metaphysik, nicht so sehr die Moral und die wissenschaftliche Haltung des Krausismus, wie D. Nunez Ruiz betont: "Es asî como el krausismo se diluye en su dimensiôn de sistema doctrinal especîfico, a la par que perdura en calidad de actitud abierta y vaga, sôlo definida por unas cuantas notas sumamente amplias y generales, tales como su tesitura moralista, su sentido de la tolerancia intelectual o su amor al 'rigor cientifico ante todo y sobre todo'. Dentro de esta actitud de apertura, el krausismo no podîa permanecer insensible a la nuevas corrientes positivas que venîan a representar la forma más moderna del pensamiento liberal progresivo: surge de este modo el fenomeno de la 'positivaciôn' krausista, vinculado en gran parte a la Institución Libre de Ensenanza, a la que Adolfo Posada apellidó en este sentido con el rôtulo de 'krausismo positivo'" (30).

Nicht zuletzt wurde Giner, wie D. Nunez Ruiz weiter bemerkt, vom Positivismus beeinflußt: "... Giner seguirá prestando atenciôn a los progresos realizados por estas nuevas ciencias humanas positivas, especialmente en la linea representada por Wundt - de cuya obra será uno de los primeros introductores en Espana-, Fechner, Helmholtz, etcêtera, autores que a partir de su actividad cientîfico-psicológica plantearân una problemática filosôfica, especialmente de îndole monîstica" (31).

Diese Entwicklung von Krause bis zum Positivismus, die der spanische Krausismus durchgemacht hat, und seine Verzweigung in verschiedenen einflußreichen Einrichtungen auf der Basis der spanischen Wirklichkeit, hat Tuñôn de Lara in einem sehr vollständigen Schema dargestellt:



In diesem Schema fehlt allerdings die Darstellung der politischen Entwicklung des Krausismus und seiner damit verbundenen Wirkung auf die spanische Gesellschaft: Als Sanz del Río seine Lehrtätigkeit an der Madrider Universität begann (1854), wird der Krausismus bald zum Zentrum des akademischen Kulturlebens und gleichzeitig, wie unten ausgeführt, tauchen die ersten Angriffe der herrschenden Traditionalisten vor allem des hohen Klerus auf, so daß die krausistischen Professoren (Sanz del Río, Castelar, F.de Castro) ihre akademische Freiheit durch die Pflichtleistung eines Treueides auf das monarchische Regime eingeschränkt sahen, und deshalb ihre Lehrstühle verließen.

Infolge dieser Ereignisse ("cuestión universitaria" genannt) ging der Krausismus in den Untergrund, bis seine Verfechter mit dem Sieg der bürgerlichen Revolution von 1868 höchste Stellen des kulturellen und politischen Lebens erhielten.

Da der Krausismus, wie gesagt, wesentlich praktisch ausgerichtet ist, versteht sich von selbst, daß die Krausisten diese Gelegenheit ausnützten, um ihr wissenschaftliches, ethisches, juristisches und sozialpolitisches Programm in die Tat umzusetzen, zumal ihre konservativen Gegner darauf aus waren, diese Neuerungsbestrebungen ersticken zu lassen. Daher rückten die Krausisten von der progressiven liberalen Mitte, in der sie zuhause waren, immer weiter nach links, bis zur Berührung mit den Sozialisten (33).

Die 1873 gegründete erste spanische Republik war nicht zuletzt eine Folge des Krausismus. Von Krausisten überwiegend regiert, zeigte sie sich aber unfähig, die ausgelöste Bewegung einzubahnen. Toleranzdenken und Liberalismus bringen in der politischen Praxis der Krausistenrepublik ihren baldigen Zusammenbruch, der von den Krausisten mit stoischem Gleichmut aufgenommen wurde mit der Hoffnung, daß der Sieg des von ihnen erstrebten Vernunftstaates und des Fortschritts mit unblutigen Mitteln naturnotwendig eines Tages kommen wird. Die bestehende Ordnung sollte also nach den Krausisten nicht mit Gewalt und Revolution verändert, sondern reformerisch-ethisch harmonisiert werden. In "Minuta de un Testamento" stellt Azcárate die Toleranz und die "unión de clases" als Ideal einer harmonischen Gesellschaft dar.

Als die Krausisten durch den Zusammenbruch ihres politischen Programms und die Wiederherstellung der Monarchie 1875 ihre einflußreichen Stellen im kulturellen und politischen Leben Spaniens verloren, konzentrierten sie sich dann hauptsächlich auf die Pädagogik vor allem durch die Gründung der "Institución Libre de Ensenanza" mit der Überzeugung, daß eine echte Veränderung Spaniens im Sinne des Krausismus nur in der Umerziehung seiner Gestalter liegen könnte, d.h. in der Umformung der spanischen Mentalität mit dem Ziel, ein neues, dem modernen Europa angegliedertes Spanien zu schaffen als spanische Vorstufe für den krausistischen harmonischen Menschheitsbund.

Krausismus und "Institución" leisten einen wesentlichen Beitrag für das moderne heutige Spanien, das aber auf Kosten einer scharfen Auseinandersetzung mit den konservativen Kräften.

D) Die Reaktion gegen den spanischen Krausismus. Marcelino Menéndez Pelayo und die Frage nach der spanischen Wissenschaft

Es wurde bereits angedeutet, daß der Krausismus seit seinem Erscheinen nicht überall ein positives Echo fand, sondern des öfteren bei den konservativen Gruppen, nicht zuletzt in Staat und Kirche auf eine scharfe emotionale Ablehnung stieß. So sagt López Morillas: "Contra el Krausismo se esgrimen las armas del ridículo, de la invectiva, de la intransigencia y, cuando estas no bastan, se reclama la intervención del poder público para poner coto a una manera de pensar en cuya rápida propagación se barruntan serios peligros para la religión, el Estado y la sociedad. La oposición más porfiada la ofrece el grupo llamdo neo-católico, el cual asume la defensa del catolicismo contra las tendencias secularizantes... diriase que el brazo secular concluye a su manera lo que la autoridad eclesiastica, a la suya, en septiembre de 1865, con la inclusión del Ideal de la Humanidad, de Sanz del Río, en el Indice romano" (34).

Die ersten Gegner des Krausismus handelten also nicht aus intellektuellen, sondern aus politischen und religiösen Gründen gegen die Gefahren, die ein solches Denken für ihre privilegierte Stellung bedeutete.

1858 nahm Ortí y Lara den geistigen Kampf gegen den Krausismus auf und beschuldigt ihn, pantheistisch zu sein (35). Der Pantheismusvorwurf wird auch vom zweiten großen Gegner des Krausimus, Campoamor (1817-1901), gemacht:"El panenteismo, si alguna vez es dualista, lo es sólo aparentemente, porque en el fondo es un panteismo burdo, inintelectual y primitivo, ante el cual el panteismo de Espinosa casi es un idealismo poético" (36). Daß diese massive Verwerfung Krauses und des Krausismus Sanz del Ríos nicht trifft, läßt sich aus dem oben Dargestellten (S.37 f.,) beweisen.

Nicht weniger unsachlich ist der nächste massive Vorwurf Campoamors, in welchem er dem Krausismus Unklarheit im Sprachgebrauch und geistige Sterilität zuspricht:"La confusión en las ideas produce por necesidad el embrollo en la forma de expresarlas. De todos los sitemas conocidos pueden salir artistas, poetas y escritores, menos del krausismo" (37).

Der größte Gegner und Kritiker des Krausismus ist aber Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), der mit den Krausisten Azcárate und M. de la Revilla die Polemik über die Frage nach Existenz und Wert der spanischen Wissenschaft ("polêmica de la ciencia espanola") aufnahm. Diese Frage geht aber auf das 18. Jh. zurück, als der Franzose N. Masson de Mervilliers einen Lexikonartikel über Spanien in der "Encyclopedie Methodique" (Paris 1782) veröffentlichte, und die Frage "que doit-on a l'Espagne ?"(d.h., was ist Europa geistig Spanien schuldig?) negativ beantwortete (38).

Auch viele spanische Intellektuelle waren von einer Dekadenzstimmung geprägt und meinten, daß Spanien naturwissenschaftlich und philosophisch in den letzten Jahrhunderten zurückgeblieben sei. Die Lösung dafür sahen einige Intellektuelle, wie oben dargestellt, in einer geistigen Erneuerung durch die Philosophie Krauses. So vertrat Azcárate in einem 1876 veröffentlichten Artikel in der Zeitschrift "Revista de Espana" die Ansicht, daß während der letzten drei Jahrhunderte die intellektuelle Tätigkeit in Spanien erstickt worden sei. (39). Kurz darauf bezeichnete M. de la Revilla in derselben Zeitschrift die spanische Philosophie als einen "Mythos" und dabei erwähnte er den Professor Laverde und seinen prominenten Schüler Menéndez Pelayo: "... Por más que se haga, forzoso será reconocer que salvo los que siguieron las corrientes escolásticas, ninguno logrô fundar escuela ni alcanzar legîtima influencia, siendo, por tanto, un mito esa decantada filosofía espanola, con cuya resurrección suenan hoy eruditos como Laverde Ruiz y Menéndez y Pelayo. Por doloroso que sea confesarlo, si en la historia literaria de Espana suponemos mucho, en la historia científica no somos nada... No tenemos un sôlo matemático, físico ni naturalista que merezca colocarse al lado de la figuras de la ciencia; y por lo que hace a los filôsofos, es indudable que en la historia de la filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a Espana..." (40).

Menéndez Pelayos Erwiderung ließ nicht auf sich warten. In der Zeitschrift "Revista Europea" veröffentlichte er gegen Revilla den Artikel "Mr. Masson redivivo", in dem er Ideen und Personen verwirft: "Como no se alemán ni he estudiado en Heidelberg, ni oido a Kuno Fischer, no me explico la razón de que en una revista (al parecer) en espanol y para espanoles, sea extranjero todo..." (41).

Menéndez y Pelayo wird vom Scholastiker A. Pidal bezüglich der Verteidigung der katholischen Tradition Spaniens unterstützt. Was die spanische Philosophie anbelangt, bestreitet er auch wie Revilla die Existenz einer spanischen Philosophie (42).

Der gleichen Meinung ist auch Perojo, wenn er im Anschluß an A Pidal bejaht:" 1 Que no existe una escuela filosófica que propiamente pueda llamarse espanola. 2. que la Inquisición paralizó todo el movimiento científico de nuestro pueblo" (43).

Im Bejahen einer spanischen Philosophie stimmt Menéndez y Pelayo eigentlich mit seinen Gegnern, den Krausisten, überein. Denn diese fühlten sich bei allem ausländischen Einfluß und Ablehnung der Scholastik innerhalb der spanischen Geistesgeschichte. Dazu sagt V. Caho Viu: "Revilla, al negar la existencia de la filosofía espanola, luchaba no sólo contra Menéndez y Pelayo, sino contra la escuela a que había pertenecido un día y que ahora tanto aborrecía. Los krausistas habían sido la única escuela, de entre todas las que habían penetrado sucesivamente en Espana desde fines del siglo XVIII, que se había cuidado de empalmar sus doctrinas con las antiguas, tratando de espanolizarlas en lo posible... Menéndez Pelayo, en su porfía con Revilla, citó entre los defensores de la filosofía ibérica, además de Canalejas y Castro, a otro krausista, expositor de las doctrinas de Vives, Fernando de los Ríos... Por una curiosa paradoja, Menéndez Pelayo y los krausistas aparecían esta vez companeros de viaje en violenta oposición con unos contendientes no menos desemejantes: Revilla y Pidal" (44).

Somit hat die Polemik über die spanische Philosophie zwei klare Fronten: Als Verteidiger der katholischen spanischen Tradition ist Menéndez Pelayo mit A. Pidal einig gegen Krausisten und Positivisten (Revilla und Perojo). Als Verteidiger einer spanischen Philosophie stimmen hingegen Menéndez Pelayo und die Krausisten überein gegen auch sonst keineswegs übereinstimmende Gegner: Pidal und die Positivisten (Revilla, Perojo).

Menéndez Pelayo wirft also dem Krausismus das Ablehnen des Katholizismus und die Überfremdung Spaniens durch die Übernahme ausländischer Philosophie vor, so daß dadurch statt einer Geisteserneuerung, wie die Krausisten mein-

ten, erst recht die Dekadenz Spaniens eingetreten sei: "Tenîa, pues, razôn el senor Azcârate en afirmar que la vida intelectual en Espana debiô interrumpirse durante largo tiempo: sôlo que este largo tiempo comienza por los anos 1790 (plus minusve) y continua en el presente,sin que se vean trazas de remedio; puesto que la decadencia intelectual de Espana lejos de coincidir exactamente, como el senor Vidart dice, con la unidad catôlica..., coincide, con exactitud matemâtica, con la corte volteriana de Carlos IV, con las Constituyentes de Cadiz, con los acordes del himno Riego, con la desamortizaciôn de Mendizabal, con la quema de los conventos y las palizas a los clêrigos, con la fundaciôn del Ateneo de Madrid, y con el viaje de Sanz del Rîo a Alemania" (45).

Der Polemik über Existenz und Wert einer spanischen Wissenschaft liegt also letztlich die Spanien-Frage zugrunde. Darauf gibt es bekanntlich zwei entgegengesetzte Antworten, die die sogenannten zwei Spanien verkörpern: das eine mehr auf die Eigenwerte der spanischen Tradition ausgerichtet, das andere hingegen offen für das Neue und Fremde (46).

Die Befürworter dieses letzteren Spanien nennt Menêndez Pelayo "los heterodoxos espanoles". Darüber handelt eines seiner Hauptwerke "Historia de los Heterodoxos espanoles" (Madrid 1880 ff.). Leitender Gedanke ist hier wie in der Diskussion um die spanische Wissenschaft die Verteidigung einer national historischen katholischen Tradition. Gerade im Katholizismus sieht Menêndez Pelayo die entscheidende Konstante spanischer Kultur. Er verteidigt sogar die Inquisition, indem sie Spanien vor der Zersplitterung, die Ketzereien oft mit sich bringen, bewahrt hat.Die Ursache für die Dekadenz Spaniens findet Menêndez Pelayo im Fehlen theologischer und philosophischer Arbeiten, die in der katholischen Tradition stehen, vor allem aber in der wirren Übernahme schlecht verdauter fremder Kulturleistungen.

Innerhalb dieser, für Menêndez Pelayo "unrechtgläubigen Spanier" (heterodoxos) behandelt er eingehend den Krausismus. Hauptsächlich setzt er sich mit Sanz del Rîo auseinander. Seine Kritik stellt keine wissenschaftliche Auseinandersetzung dar, sondern meistens globale Vorwürfe persönlicher Art: Der Mensch Sanz del Rîo gilt für ihn als beschränkt,sektiererisch, esoterisch und fanatisch: "Sôlo un hombre de madera de sectario, nacido para el iluminismo, misterioso y fanâtico...podîa ocurrirsele cerrar los ojos a toda

la prodigiosa variedad de la cultura alemna y, puesto a elegir errores, prescindir de la patética teosofía de Schelling y del portentoso edificio dialéctico de Hegel, e ir a prendarse del primer sofista oscuro, con cuyos dicipulos le hizo tropezar su mala suerte. Pocos saben que en Espana hemos sido krausistas por causalidad, gracias a la lobegrez y pereza intelectual de Sanz del Río" (47).

Diese massive Kritik trifft nach dem Obendargestellten der Wirklichkeit nicht ganz zu: Wäre geistige Trägheit und intellektuelle Unfähigkeit und nicht eine reife Überlegung, wie oben ausgeführt (S. 148 ff), das, was Sanz del Río dazu führte, die Philosophie Krauses zu wählen, dann hätte er sich eine leichtere Aufgabe aussuchen müssen, dann hätte er nicht neun Jahre dazu verbracht, um das Krausesche Denken zu verarbeiten und auf spanisch verständlich zu machen.

Weiter kennzeichnet Menéndez Pelayo das System Krauses als eine leere komplizierte phantasmagorische Theosophie, Krause selber als einen der mittelmäßigsten Schüler Schellings und als einen Schwätzer der Philosophie (48), die er zu praktischen Zwecken herabgewürdigt hat (49). Darauf folgt von Sanz del Ríos "Analísis" ausgehend eine referierende Darstellung des analytischen Lehrgangs (50) als Ausgangspunkt für eine massive Verwerfung des Krauseschen Systems: "Y, en efecto, qué cosa más fantástica y vacía que esa visión real de lo infinito-absoluto que se nos da por cuspide de la Analítica?... Qué hipocresía más vergonzosa y desmanada que la de rechazar como una injuria el nombre de panteista, al mismo tiempo que se afirma que Dios es el Ser de toda y absoluta realidad, que contiene todos los modos de existir y que fuera de Dios no se da nada?..." (51).

Nicht zuletzt verwirft Menéndez Pelayo die Sprache Sanz del Ríos: "Peor que Sanz del Río no cabe en lo humano escribir... Y no se venga con la cantinela que esto es tecnicismo... No consiste, no, la originalidad extravagante de Sanz del Río... en la invención de una docena de neologismos más o menos estridentes y desgarradores del tímpano, como seidad por identidad, omneidad por totalidad etc... Pero lo más bárbaro, lo más anárquico, lo más desapacible ... Qué amontonamiento de preposiciones!... Qué incisos, qué parentesis!..." (52).

Daß Sanz del Ríos Sprache fremd und unverständlich vorkommt, und daß er die übliche Grammatik bricht, wurde oben (S.161f) festgestellt. Menéndez Pelayo lehnt aber die Sprache Sanz del Ríos radikal ab, ohne seine gelungenen sprachschöpferischen Versuche zu berücksichtigen.

Zum gesamten Krausismus sagt Menéndez Pelayo: "El Krausismo se reduce a un panteismo místico y humanitario, disfrazado con el equívoco nombre de panenteismo. Sólo la afectación escolástica del lenguaje ha podido hacer creer a algunos que en él se encerraban grandes misterios y profundisímas verdades, y aun cierta conciliación quimérica entre el panteismo y el teismo cristiano." (53)

Daß Krauses Panentheismus und infolge dessen der Panentheismus des spanischen Krausismus keine Schimäre ist, sondern vielmehr ein echter Lösungsversuch, das berechtigte Anliegen des Pantheismus mit dem Theismus zu vereinbaren, wurde oben mehrfach erörtert (S.37, 62 ff., 110 ff., 123 ff., 137 ff., 150 f., 171 f.).

Die gesamte Kritik Menéndez Pelayos am Krausismus ruht zum Großteil auf oberflächlichen philosophischen Kenntnissen, ungeprüften gängigen Meinungen, starker Vaterlands- und Traditionsliebe und nicht zuletzt auf rhethorischen Übertreibungen. Diese Kritikform, die nicht streng wissenschaftlich vorgeht, leidet verständlicherweise an vielen Ungenauigkeiten und unsachlichen Argumenten, und steht dadurch in der Gefahr, massiv und undifferenziert abgelehnt zu werden, ohne ihr legitimes Anliegen berücksichtigt zu haben (54).

Gewiß kann man bei Menéndez Pelayo nicht nur in bezug auf den Krausismus, sondern auch hinsichtlich seines Gesamtwerkes bei allem umfassenden Wissen, Detaillierung und Systematisierung der spanischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte nicht von strenger wissenschaftlicher Methodik sprechen, so sagt Dámaso Alonso: "Menéndez Pelayo, gran erudito, manejó un gigantesco arsenal de datos, pero su labor no fue exactamente inductiva, no consistió en relacionar esos datos por medio de una trabazón o vinculación estrictamente científica. No: la labor genial de Menéndez Pelayo consistió en, sobre el gran acerbo de datos, aplicar su poderosisima capacidad de intuición... La obra, pues, de Menéndez Pelayo, basada en mucho conocimiento, fue genialmente artística, es decir poética, mucho más que rigurosamente científica a la luz de lo que era en el mundo la organización científica

en los finales europeos del siglo XIX. El trabajo de Menéndez y Pelayo lo fue a zarpazos de genio" (55).

Menéndez Pelayo kommt allerdings das Verdienst zu, in einer Zeit, in der ausländische Kulturleistungen zur Lösung der spanischen geistigen Krise des 19. Jh. ziemlich unreflektiert übernommen wurden, unterbewertetes Geistesgut aus Spaniens kultureller und wissenschaftlicher Tradition als wertvoll hingestellt und damit eine Neuwertung der überkommenen spanischen Kulturleistungen eingeleitet zu haben als Alternative zur Lösung der spanischen Krise und zugleich als Beweis, daß es in Spanien doch eine eigene wissenschaftliche und philosophische Tradition gibt. Dazu sagt Chr. Rodiek: "Der traditionsbewußte Poligrafo aus Santander empfand es als vordringliche Aufgabe, die vom Vergessen bedrohten oder ihm bereits anheimgefallenen Werte der nationalen Kultur in immenser Materialerschliessung und Systematisierung zu bewahren und erneut zugänglich zu machen. Nicht von ungefähr wird sein umfangreiches Lebenswerk als die großartigste aller Antworten charakterisiert, die seit dem späten 18. Jh. auf die bekannte spanienfeindliche Frage Masson de Mervilliers' gegeben wurde" (56).

Nicht, daß Menéndez Pelayo grundsätzlich fremdes Kulturgut abgelehnt hätte. Er hat nur die wirre Übernahme aller möglichen fremden Kulturleistungen scharf zurückgewiesen. Das führte ihn zwar zu einem betonten Traditionalismus und starkem Nationalbewußtsein, das von den spanischen reaktionären Kräften - vor allem unter dem Regime Francos - zu eigenen Zwecken ausgenützt wurde. Darunter hat freilich das Menéndez-Pelayo-Bild gelitten. Sein legitimes Anliegen wurde dadurch vor allem von seiten einer liberalen demokratischen, dem Ausland offenen Kritik mißverstanden als Rückwärtsfixierung und Rückfall ins Mittelalter, ohne die Komplexität und die berechtigten Anforderungen seines Werkes zu sehen, so daß die Menéndez-Pelayo-Literatur sowohl von Rechts als auch von Links die Verlockung bestehen muß, die geistige und vielschichtige Persönlichkeit Menéndez Pelayos, "auf einen knappen Formel zu bringen; und da mancher der gemachten Vorschläge durchaus zu faszinieren vermag, muß auf die Gefahr vorschneller oder willkürlicher Hypothesen und monistischer Konklusionen um so deutlicher hingewiesen werden"(57).

Wenn man dazu bedenkt, daß der Krausismus seinerseits für die Geisteserneuerung Spaniens keineswegs die große spanische geistige Tradition -

Cervantes, Calderón, usw. - ablehnte (58), sondern nur das Zurückbleiben in Formen der Vergangenheit, dann kann man wohl sagen, daß die Auseinandersetzung zwischen Krausismus und Menéndez Pelayo nicht so sehr auf einer sachlichen Diskussionsgrundlage beruht, sondern zum Großteil, wenn auch die Verschiedenheit der Ausgangspunkte nicht zu unterschätzen ist, auf einer persönlichen, durch Emotionen verschärften Polemik.

Hätte sich diese Auseinandersetzung nicht derart polarisiert, dann hätte man sehr wahrscheinlich eine gemeinsame Basis finden können, in der spanische Kulturleistungen aus der Vergangenheit und europäisches Geistesgut aus der Neuzeit miteinander verbunden worden wären. Man kann bezüglich der Geschichte zwar nur Vermutungen und Hypothesen aufstellen, wie alles besser oder anders hätte sein können, aber es scheint mehr als nur rein hypothetisch zu sein, die Behauptung zu wagen, daß vielleicht doch die neueste Geschichte Spaniens tatsächlich anders, friedlicher, harmonischer verlaufen wäre, wenn die Diskussion um die spanische Wissenschaft, um das Selbstverständnis Spaniens, nicht so sehr von persönlichen Emotionen, sondern vielmehr von sachlichen Argumenten und gegenseitiger Toleranz geprägt worden wäre.

IV. DAS DENKEN KRAUSES UND DER SPANISCHE KRAUSISMUS: EINE WIRKUNGSGESCHICHTLICHE AUSLEGUNG DEUTSCHEN DENKENS IM SPANISCHEN

Betrachtet man die Gesamtdarstellung der vorliegenden Arbeit, so ist gleich zu konstatieren, daß das Denken Krauses zunächst unabhängig von jeglicher Interpretation untersucht wurde. Im Rückbezug auf das historisch ursprünglich Gemeinte mußte das System Krauses aus seiner geschichtlichen Umwelt, nach der Verständniswelt und dem Sprachgebrauch des Originals dargestellt werden. Hier ging es um das, was E. Betti Kanon der hermeneutischen Autonomie des Objekts nennt; d.h., die sinnhaltigen Formen müssen in ihrer Eigengesetzlichkeit verstanden werden: "Sie sollen daher mit dem ihrer ursprünglichen Bestimmung immanenten Maßstab gemessen werden, der Bestimmung nämlich, der die geschaffene Form vom Standpunkt des Autors (man möchte sagen: des Demiurgs) und seines Gestaltungswollens beim Schaffensprozeß entsprechen sollte; also nicht nach Maßgabe ihrer Eignung für diesen oder jenen äußeren Zweck, der dem Interpreten als der nächstliegende erscheinen mag" (1).

Hiermit wurde auch der hermeneutische Grundsatz der Ganzheit vor Augen gehalten, nach dem ein Wort, ein Ding oder ein Ereignis, um es richtig zu verstehen, in der Ganzheit eines zuvor erschlossenen Bedeutungshorizonts erfaßt werden soll. Dazu sagt E. Betti: "Die umfassende Ganzheit kann aber auch unter objektiver Bezugnahme auf ein Kultursystem aufgefaßt werden, dem das auszulegende Werk angehört, sofern dieses ein Glied in der Kette der zwischen Werken verwandten Sinngehaltes und verwandten Gestaltungswollens bestehenden Sinnzusammenhänge darstellt" (2). So wurde die Krausesche Philosophie in den größeren Sinnzusammenhang des deutschen Idealismus eingeordnet.

Danach stellte man das merkwürdige Phänomen fest, daß das Krausesche Denken, im deutschen Sprachraum fast vollständig vergessen, im Ausland aber vor allem in Spanien auf dem Umweg über die Schüler zur großen Wirkung gekommen ist. Oder wie W. Kraus unterstreicht: "Schon in wenigen Jahren war der Krausismus die fortgeschrittenste Lehre der spanischen Universitäten geworden, mächtig durch seine Tiefenwirkung und auch durch die Gefahr, die seine nicht weniger mächtigen Gegener bei ihm wittern wollten. Schnell durchsetzt er die Intelligenz mit neuen Impulsen, die bisher in fruchtlosen antiklerikalen Formeln erstarrten. Der Krausismus erzeugt den bisherigen Kampfstil, er bildet einen verborgenen politischen Schwerpunkt, er ist die Seele der Frei-

heitsbewegung und modelt den Träger der neuen Vorbildgesinnung in unverkennbarer Prägung. Krausismus wird zur Verheißung einer Umgeburt Spaniens, wird das System einer nationalen Pädagogik, welche die Spanier von Grund auf verändern möchte, indem sie die Kraft der Verwandlung im spanischen Menschen frei macht" (3).

Diese Breiten- und Tiefenwirkung des Krausismus in Spanien steht doch im merkwürdigen Gegensatz zur Bedeutungslosigkeit Krauses in Deutschland.Auf ein ähnliches Phänomen verweist die Rezeptionsforschung, wie H. Link bemerkt: "Ja, es kann sogar sein, daß ein Werk aufgrund ungünstiger Umstände sozusagen überhaupt kein Primärpublikum findet und erst auf dem Umweg über eine von späteren Texten her konditionierte Publikumsdisposition entdeckt wird..." (4).

Nun, beim spanischen Krausismus handelt es sich um einen komplexeren Prozeß. Hier geht es nicht einfach um einen Text, der später entdeckt wird - Krause selbst blieb in Spanien genauso unbekannt wie in Deutschland-, sondern um eine Übersetzung und Interpretation in einem anderen Sprachraum. Das Sinnpotenzial war zwar im Krauseschen Original angelegt. Es kam aber zu Wirkung durch die Überlieferung der Krausisten bzw. durch die Auslegung, die das Krausesche Denken im Laufe der Geschichte erfahren hat. Das bedeutete eine geschichtliche Entfaltung der Krauseschen Sinngehalte auf je neue Weise, d.h. je nach der spanischen Situation. So sind z.B. auch die Schriften Platons in die gesamte abendländische Tradition eingegangen und haben sich in ihrer Auswirkung selbst ausgelegt, indem sie in jeweils neuem Sinnzusammenhang verstanden wurden.
Selbst wenn Sanz del Río eine wortgetreue Übertragung versucht hätte, wäre dies nach Gadamers Übersetzungstheorie "keine bloße Wiedererweckung des ursprünglichen seelischen Vorgangs des Schreibens..., sondern eine Nachbildung des Textes, die durch das Verständnis des in ihm Gesagten geführt wird. Hier kann niemand zweifeln, daß es sich um die Auslegung handelt und nicht um bloßen Mitvollzug. Es ist ein anderes neues Licht, das von der anderen Sprache her und für den Leser derselben auf den Text fällt. Die Forderung der Treue, die an die Übersetzung gestellt wird, kann die grundlegende Differenz der Sprache nicht aufheben... Wenn wir in unserer Übersetzung einen uns wichtigen Zug am Original herausheben wollen, so können wir das nur, indem wir andere Züge in demselben zurücktreten lassen oder ganz unterdrükken. Das ist aber genau das Verhalten, das wir als Auslegen kennen. Über-

setzung ist wie jede Auslegung eine Überhellung. Wer übersetzt, muß solche Überhellung auf sich nehmen. Er darf offenbar nichts offen lassen, was ihm selbst unklar ist.Er muß Farbe bekennen... Er muß klar sagen, wie er es versteht. Sofern er aber immer in der Lage ist, nicht allen Dimensionen seines Textes wirklich Ausdruck geben zu können, bedeutet das für ihn ständigen Verzicht. Jede Übersetzung, die ihre Aufgabe ernstnimmt, ist klarer und flacher als das Original. Auch wenn sie eine meisterhafte Nachbildung ist, muß ihr etwas von den Obertönen fehlen, die im Original mitschwingen"(4a).

Vergleicht man diese Übersetzungsauffassung Gadamers mit der oben Dargestellten Krauseinterpretation Sanz del Ríos, dann ist eine deutliche Übereinstimmung zu konstatieren; denn die Krause-Fassung Sanz del Ríos ist doch keine Wiedererweckung des Originals, sondern eine Nachbildung bzw. eine auf spanisch und für die konkrete Lage Spaniens im 19. Jh. ausgelegte Neuschöpfung des Krauseschen Systems. Das besagt zugleich eine Überhellung und eine Auslese; denn das Krausesche Denken ist in die spanische Tradition insofern nicht vollständig eingegangen, als der spanische Krausismus eine Auswahl traf, die bestimmte Aspekte Krauses aufgreift und betont, andere wiederum übergeht, verkürzt oder ausläßt. Das kennzeichnet im Grunde jeden Rezeptionsvorgang, z.B.: Das platonische Denken ist vorwiegend nach der christlichen Auslegung in die abendländische Tradition eingegangen. Was der christlichen Weltanschauung nicht zu entsprechen schien, wurde einfach unterdrückt oder übergangen.

So ist es auch verständlich, daß die spanischen Krausisten nicht das Gesamtsystem Krauses rezipiert haben, sondern vorwiegend das, was sie für interessant hielten, nämlich seine praktische, ethische, juristische, sozialpolitische und pädagogische Seite. Es war also eine wirkungsgeschichtliche Auslegung, die selektiv verfuhr, aber gerade dadurch eine Sinnentfaltung des Krauseschen Denkens vollzog, so daß die im eigenen Land bedeutungslos gebliebene Philosophie Krauses in der spanischen krausistischen Auslegung zur bedeutsamen Wirkung gekommen ist.

Original und Interpretation stehen hier also bezüglich der Wirkung in keiner direkten Zuordnung. Im menschlichen und geschichtlichen Bereich fehlt des öfteren eine solche Zuordnung von Ursache und Wirkung, wie das im Naturprozeß der Fall ist. Irgendein menschliches Werk kommt zur geschicht-

lichen Auswirkung, so wie es von den Menschen der Mitwelt und Nachwelt verstanden und beantwortet wird. Diese Reaktion der Rezipientenschichten ist entscheidend für die Wirkung eines Werkes. Die Philosophie Krauses war somit gewissermaßen darauf angewiesen, daß ein anderweitig für sie konditionierter Rezipient (Sanz del Río) auf sie kam.

Diese Rezeptionszusammenhänge muß man durchaus vor Augen halten, wenn man die merkwürdige überraschende Wirkung des Krauseschen Denkens in Spanien erklären möchte.

Die Krausismusforschung fragt von Anfang an nach den Ursachen, die eine solche Breiten- und Tiefenwirkung hervorgebracht haben. Demnach kann man Gründe unterscheiden, die mehr von außen her, nämlich von der kulturellen und sozialpolitischen Situation Spaniens bestimmt sind, und Gründe, die mehr von innen her, d.h. vom Inhalt und Affinität des Denkens Krauses mit der spanischen Wesenart und Geistesgeschichte zusammenhängen.

Als erstes steht die Aussage Menéndez Pelayos, die schon oben (S. 198 f) für unsachlich erklärt wurde, daß es nur durch Zufall und infolge der geistigen Trägheit Sanz del Ríos Krausisten in Spanien gegeben hätte.

E. de Tejada macht auch den Zufall, wenn auch vorsichtiger als Menéndez Pelayo, zur Ursache, die den unbekannten Krause und nicht den berühmten Hegel in Spanien verbreitet. Dazu bemerkt E. Díaz: "El profesor Elías de Tejada siguiendo, con prudencia y mucho mayor conocimiento verbal, la tesis general de Menéndez Pelayo, así parece creerlo, al atribuir al simple 'azar' -dice- de la mayor difusión de Krause, la falta precismente de una más importante filosofía hegeliana en España" (5).

Daß statt Krause Hegel hätte gewählt werden sollen, war auch der Gegenvorschlag den Menéndez Pelayo Sanz del Río macht (s.o. 198 f). Die Hegelsche Alternative wurde neuerdings von F. de la Mora bekräftigt: "La equivoación máxima fue la de preferir al insiginficante Krause sobre otros gigantes contemporaneos como Hegel y Comte... La ausencia de Hegel nos impidió incorporarnos a una de las mejores filosofías europeas, imposibilitó la recepción del marxismo y desvió las ideologias proletarias hecia el anarquismo infecundo. Y la ausencia de Comte fue la causa principal de nuestro retraso científico. El krausimo ocupó indebidamente un espacio precioso del espíritu espanol... y que, a pesar de todo, su maniobra tuviera aspectos fecundos no nos con-

suela del hecho de que con su importación filosófica transpirenaica se malograse una excelente oportunidad de incorporarnos a la vanguardia intelectual de Europa" (6).

De la Mora betrachtet also die Hegelsche Alternative als die große Chance, die verpaßt wurde, um Spanien wirklich modernisieren zu können. Daß dieser Gegenvorschlag, näher gesehen, eine abstrakte Überlegung ist, die von der konkreten Situation Spaniens im 19. Jh. nicht ausgeht, sondern von der unwirklichen Hypothese, daß Hegels Denken in Spanien genauso hatte wirken können wie in Deutschland, wird gleich belegt, wenn man bedenkt, daß das Hegelsche Denken in Spanien, wenn auch nicht vollständig, doch vor dem Krausismus bekannt war (s.o. 145). Und Sanz del Río selber zeigte große Begeisterung für Hegel (s.o. 151).

Auf de la Mora erwidert E. Díaz, daß das Anliegen Sanz del Ríos ein anderes war als das Hegelsche oder Comtesche. Und außerdem: aus dem Krausismus stammen die ersten Positivisten und Soziologen, die sich in Spanien für Marx interessierten: "No ha pensado de la Mora que Sanz del Río no quería tampoco lo que Comte quería, ni lo que quería un cierto Hegel ni mucho menos Marx? Con todo, tampoco habría que olvidar varios hechos: uno, que del krausismo salieron también positivistas y los primeros sociólogos... Segundo, que Sanz del Río estimaba grandemente a Hegel; tercero, que del krausismo habrían de salir también los intellectuales que, de manera más o menos ortodoxa y profunda, se interesarían después por la obra de Marx..." (7)

Hiermit bemerkt J. L. Aranguren, daß die spanische Linke und z. T. auch die Traditionalisten alles andere als einen Primat des Staates über die Gesellschaft wollten; daher konnte das Hegelsche System, das ja einen Staatsabsolutismus vertritt, kaum ein Echo finden: "... por reacción filosófica contra Hegel, y en España, además, por reacción política frente al centralismo moderado, todo el mundo, y entre nosotros toda la izquierda (e incluso la extrema derecha tradictionalista) era antiestatista. Sanz del Río que ya conocía, como otros españoles, antes de su viaje, la filosofía del derecho krausista, que quería establecer en España una filosofía moderna, pero académica, no podía hacerse proudhoniano o anarquista. De la filosofía alemana única 'seria', la metafísica que se ajustaba mejor a esta dirección

ante todo moral, y solamente por moral, política también, era entonces, precisamente, la de Krause. Sí, Sanz del Río supo muy bien lo que hacía"(8).

Um das Phänomen des spanischen Krausismus zu erklären, findet man also keine direkte Zuordnung von Ursache und Wirkung. Es kann aber auch nicht mit Menéndez Pelayo behauptet werden, das sei nur Produkt des Zufalls gewesen. Man muß also doch nach einem Zusammenhang suchen, wie E. Díaz vertritt:"Ni para razonar el 'hecho' del krausismo ni para explicar la ausencia de hegelianismo utilizo una metodología determinista, aunque sí una metodología que pretende tener encuenta los condicionamientos sociales e históricos, las interrelaciones entre la realidad y sus representaciones mentales: las cosas pudieron haber sido de otro modo, pero sus razones (o sinrazones) habrá para que de hecho hayan sido así" (9).

Ohne deterministisch zu denken, muß man doch nach Bedingungen suchen, die den spanischen Krausismus haben hervorbringen können. So stellt die Forschung allgemein fest, daß Krauses Lehre von der unmittelbaren Wesenschauung der Tradition der spanischen Mystik sehr nahe kommt. Hier faßt Unamuno die Wurzel der Beziehungen zwischen Krauses Lehre und spanischer Wesensart. (10).

Dazu muß man aber die konkrete kulturgeschichtliche und sozialpolitische Lage Spaniens in der zweiten Hälfte des 19. Jh., wie E. Díaz betont, in Betracht ziehen: "En mi opinión, las principales razones de la prevalencia de Krause en España radican - junto a la coincidencia con ciertas constantes históricas del temperamento, la psicología y la cultura nacionales - en la mayor concordancia de su filosofía con el ideario político-cultural de algunos relativamente amplios sectores de la burguesía liberal progresista española en la segunda mitad del pasado siglo: ideario expresado formal y coherentemente por estos grupos de intelectuales krausistas e institucionistas que procedentes en verdad de dicha clase social supieron sintetizar con acierto sus aspiraciones ideológicas, políticas (movidas por un sincero afán de libertad), así como materiales (haciendo compatible con esa libertad, la defensa del orden economico-social basado en la propiedad privada). Sin esta concordancia no se explica en modo alguno la difusión alcanzada por esta filosofía en nuestro país: no se trata, pues, solo, ni principalmente, de proximidades con el misticismo y senequismo español... Las con-

cordancias son mucho mas concretas y temporales: responden a la concepción del mundo y a los intereses de todo tipo (economicos, culturales, etc.), propios de esa burguesía liberal progresista espanola en la segunda mitad del pasado siglo: la ayuda de esta habrá de serle decisiva" (11).

Die weltanschauliche und gesellschaftspolitische Lage Spaniens war also für die Krauserezeption des spanischen Krausismus entscheidend. Die Krauseinterpretation der Krausisten erfüllte also die Erwartungen der fortschrittlichen liberalen bürgerlichen Kräfte des damaligen Spanien. Sie sind die Rezipientenschichten des spanischen Krausismus. Es waren, wie gesagt, Akademiker, Politiker, Intellektuelle, Schriftsteller. Diese Art von Rezipienten bildet nach O. Ehrismann die produktive Rezeption (12), und zwar deshalb weil sie einen Text von ihrer gesellschaftlichen oder beruflichen Position aus an andere weiter vermitteln. Ihr Tun ist also Aufnahme und Mitteilung, d.h. ständige Umsetzung von passiver in aktive Rezeption. Das Krausesche Denken fand also in Spanien durch die Interpretation der Krausisten eine allgemeinere Rezeptionsdisposition bei den progresiven spanischen Kräften, die freilich in Sanz del Río ihren Exponenten haben, denn sein Tun erweist sich nicht als individuell zufällig, sondern als repräsentativ für den Erwartungshorizont des modernen Spanien. Der textexterne Zusammenhang spielt also eine wesentliche Rolle für die Rezeption und Wirkung des Krauseschen Denkens in Spanien. Da dieses Denken sich, wie ausgeführt, innerhalb des deutschen Idealismus befindet, der ja mit Kants transzendentalem Idealismus den Inbegriff deutschen Denkens darstellt, kann man demnach wohl behaupten, daß sich im spanischen Krausismus eigentlich Grundelemente deutschen Denkens wirkungsgeschichtlich ausgelegt haben.

Die vorliegende Arbeit hat versucht, diese Zusammenhänge zwischen dem deutschen Idealismus, Krause und dem spanischen Krausismus herauszustellen. So hat man festgestellt, daß Grundbegriffe und Grundgedanken der Krauseschen Philosophie und des spanischen Krausismus wie Wissenschaft, System, analytischer synthetischer Lehrgang, Grundanschauung Ich, Wesenschauung, Religionsbegriff, Ethik, Ästhetik, Rechts- und Gesellschaftslehre, Natur- und Geschichtsbegriff auf das Allgemeingedankengut des deutschen Idealismus zurückgehen.

Man kann also zum Schluß wohl behaupten, daß der spanische Krausismus eine wirkungsgeschichtliche Auslegung philosophischer Grundelemente deutschen Denkens im Spanischen zum Ausdruck bringt. Damit beginnt zugleich, wie im Vorwort gesagt, der deutsche Geist für Spanien eigentlich relevant zu wer-

den, in seine Geistesgeschichte einzugehen und dadurch das geistige, soziale und politische Leben vieler spanischer Generationen zu prägen. Daraus werden die großen Spanier des 20. Jh. wie Unamuno, Ortega y Gasset, Picasso, García Lorca u.a. hervorgehen.

LITERATURVERZEICHNIS

I. Werke Karl Chr. Fr. Krauses

1) Edition des Autors

Dissertatio philosophico-mathematica de Philosophiae et Mattheseos notione et de earum intima coniunctione. Jenae apud Voigtium, 1802.

Grundlage des Naturrechtes, Jena 1803.

Grundlage der historischen Logik für Vorlesungen, Jena 1803.

Grundlage eines philosophischen Systems der Mathematik, Jena 1804.

Faktoren- und Primzahlen, Jena 1804.

Entwurf des Systems der Philosophie, Jena 1804.

Anweisung zum Klavierspiel, Dresden 1807/08.

Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft, Dresden 1810/13, 2 Bde.

Geschichte der Freimauerei, Leipzig 1810.

System der Sittenlehre, Leipzig 1810.

Tagblatt des Menschheitslebens, 1811.

Das Urbild der Menschheit für das Leben, Dresden 1812.

Lehrbuch der Kombinationslehre und der Arithmetik, Dreseden 1812.

Oratio de scientia humana, Berlin 1814.

Von der Würde der deutschen Sprache, Dresden 1816.

Theses philosophicae XXV, Göttingen 1824.

Abriß des Systems der Logik, Göttingen 1825.

Darstellungen aus der Geschichte der Musik nebst vorbereitenden Lehren aus der Theorie der Musik, Göttingen 1827.

Grundriß des Systemes der Logik, Göttingen 1825.

Grundriß des Systemes der Rechtsphilosophie oder des Naturrechtes, Göttingen 1828.

Vorlesungen über das System der Philosophie, Göttingen 1828.

Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, Göttingen 1829.

Geist der Lehre Immanuel Swedenborgs, München 1832.

2) Edition seiner Schüler und Forscher

Novae theoriae linearum curvarum specima, hrsg. v. A. Schröder, Göttingen 1835.

Die absolute Religionsphilosophie, 2 Bde., hrsg.v. H.K.v. Leonhardi Göttingen 1834 ff.

Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis, hrsg. v. H.K.v.Leonhardi, Göttingen 1836.

Abriß der Ästhetik, hrsg.v.J. Leuchtbecher, Göttingen 1837.
Geist der Geschichte der Menschheit, hrsg.v.H.K.v.Leonhardi, Göttingen 1843.
Vorlesungen über Rechtsphilosophie, hrsg. v.K. Röder, Leipzig 1874.
Vorlesungen über Ästhetik, hrsg.v. P.Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig 1882 (Wenn nachstehend nichts dazugesetzt wird, so ist die Herausgabe auch von P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, und der Erscheinungsort Leipzig).
System der Ästhetik 1882.
Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1884.
Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1884.
Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte, 1885.
Der anlytisch-induktive Teil des Systems der Philosophie, 1885.
Reine allgemeine Vernunftwissenschaft, 1886.
Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1887.
System der Sittenlehre, 2. verm. Aufl. 1888.
Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme, 1889.
Grundriß der Philosophie der Geschichte 1889.
Philosophische Abhandlungen, 1889.
Vorlesungen über das System der Philosophie, 2 Bde., 2. verm. Aufl.,1891.
Das Eigentümliche der Wesenlehre, 1890.
Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens, 4 Bde. 1890 ff.
Anfangsgründe der Erkenntnislehre, 1892.
Zur Religionsphilosophie und spekulativen Theologie, 1893.
Abriß der Geschichte der griechischen Philosophie, 1893.
Aphorismen der Sittenlehre, 1893.
Der Begriff der Philosophie, 1893.
Anleitung zur Naturphilosophie, 1893.
Grundriß der historischen Logik, 2. verm. Aufl., Weimar 1895.
Fragmente und Aphorismen zum analytischen Teil des Systems der Philosophie, 1897.
Sprachwissenschaftliche Abhandlungen, 1901.
Der Briefwechsel Krauses, 2 Bde. 1903 f.
Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte, 2. Aufl. 1904 f.
Psychische Anthropologie, 1905.
Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 3. verm.Aufl. 1911.

Grundlage des Naturrechtes, 2. verm. Aufl., hrsg. v. Mollat
Zur Sprachphilosophie, 1891.
Erklärende Bemerkungen und Erläuterungen zu F.G. Fichtes Grundlage des Naturrechtes, hrsg. v. Mollat.
Erdrechtsbund, hrsg. v. Mollat 1893.
Abhandlungen und Einzelsätze über Erziehung und Unterricht, 2. Bde. hrsg. v. Vetter, 1894.
Der Menschheitsbund, hrsg. v. Vetter, Weimar 1900.
Entwurf eines europäischen Staatenbundes, hrsg. v. Reichel, 1920.

(Neben diesem herausgegebenen Nachlaß befindet sich auch eine Reihe von unveröffentlichten Manuskripten, die nach Auskunft von G. Schurda auf der Landesbibliothek zu Dresden geordnet liegen).

3) Übersetzungen
Le systeme de la Philosophie. La Theorie de la Science, franz. Übers. v.L. Buys, Leipzig 1892.
The Ideal of Humanity and universal Federation, englische Übers. v. Hastie, Edinburg 1900.
L'ideale dell'Umanita. Sagio di C.Krause, ital. Übers. v. Giuliani 1873.

Zu den span. Übers. vgl. unten J. Sanz del Rio u. Francisco Giner.

II. SEKUNDÄRLITERATUR ÜBER K. CHR.FR. KRAUSE

1) Abhandlungen

Conradi, Fr.,Krauses Rechtsphilosophie in ihren Grundideen, Köln (Diss.) 1937.

Darmstaedter, Fr., Die Rechtsphilosophie K.Chr. Fr. Krauses und die Gegenwartsproblematik der Rechtsphilosophie, in: Zeitschrift für öffentliches Recht 15 (1935), S. 163-194.

Gößl, M., Untersuchungen zum Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei I. Kant und K.Chr.Fr.Krause (Diss.) 1961.

Ehrhardt, Der Theismus des Philosophen Krause, in: Programm des Herzogl. Christians-Gymnasium zu Eisenberg, 1879.

Giffhorn, Abhandlung über den Begriff und Inhalt der Philosophie der Geschichte nach Krause, in: Programm des Obergymnasiums zu Braunschweig, 1876.

Hohlfeld,P., Die Krausesche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, Jena (Diss.) 1879.

Hüninger,H., Der Philosoph K.Chr.Fr.Krause als Mathematiker, in: Programm des Herzogl. Christians-Gymnasiums zu Eisenberg 1893/94.

Köhler,Ar., Karl Chr.Fr. Krause als Geograph, Leipzig (Diss.) 1905.

Kunze, L., Die pädagogischen Gedanken K.Chr.Fr. Krauses in ihrem Zusammenhang mit seiner Philosophie dargestellt, Langensalza (Diss.) 1911.

Klötzer,Chr., Die Ausschließung der Brüder Mossdorf und Krause aus der Loge zu den drei Schwerten und wahren Freunden in Dresden im Jahre 1810, Leipzig 1810.

Leonhardi,Herm.,Karl Chr.Fr. Krause als philosophischer Denker gewürdigt, hrsg. v. P.Hohlfeld/Aug. Wünschen, Leipzig 1905. Karl Chr.Fr. Krauses Leben und Lehre, ebd. 1902.

Busch, Th., (Bruder Martin), K.Chr.Fr.Krauses Leben, Lehre und Bedeutung, Leipzig 1881/82.

Lindemann,H-S., Übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre K.Chr.Fr. Krauses und dessen Standpunkt zur Freimaurerbrüderschaft, München 1839.

Procksch,A., K.Chr.Fr. Krause. Ein Lebensbild nach seinen Briefen, Leipzig 1880.

Ranft, M., Der Philosoph K.Chr.Fr. Krause als Erzieher, Halle (Diss.) 1907.

Reis, E., Karl Chr.Fr. Krause als Philosph und Freimaurer, Wien 1864.

Schwarz, Th., Die Lehre vom Naturrecht bei K.Chr.Fr. Krause, Bern 1940.

Schedl, O., Die Lehre von den Lebenskreisen in metaphysischer und soziologischer Sicht bei K.Chr.Fr. Krause, Würzburg (Diss.) 1941.

Schneider, Th., K.Chr.Fr.Krause als Geschichtsphilosoph, Leipzig (Diss.) 1907.

Schurda, G., Ästhetik und Musiktheorie des Philosophen Karl Chr.Fr. Krause, Münster 1932.

Tiberghien,G.,Exposition du système philosophique de Krause, Brüssel 1844. - Krause et Spencer, Brüssell 1882.

Wettley,E., Die Ethik K.Chr.Fr. Krauses, Leipzig (Diss.) 1907.

2) Kurze Aufsätze

Lenning,C., Enzyklopädie der Freimauerei, Leipzig 1824.

K.Chr.Fr.Krause handschr. Nachlaß, unter Philosophie im Literaturblatt, Nr. 54 1835.

Schröder,H., Nekrolog auf Krause, in: Außerordentliche Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Nr. 125/26, 1832.

Noack,L., Philosophiegeschichtliches Lexikon, Leipzig 1879, S.517-523.

Prantl,K., Karl Chr. Fr. Krause, in: Allgemeine deutsche Biographie, Bd., 17, Leipzig 1883.

Leonhardi,H., Krauses Gesellschaftslehre, in: Die neue Zeit Bd. 4,1875. In den elf erschienen Heften dieser Zeitschrift sind manche Aufsätze von Krauseschem Gedankengut geprägt.

Hohlfeld, P., Krause und Fröbel, in: Die neue Zeit, Bd. 3, 1875.

Hohlfeld, P., J.A. Comenius u. K. Chr. Fr. Krause, in:Monatsheft der Comeniusgesellschaft, Heft 1,5, 3-13.

Gurvitch,C., La philosophie sociale de Chr.Fr.Krause, in: Der russische Gedanke, 2 (1931).

III. WERKE J. SANZ DEL RIOS

Aforismos. Arte de la vida. El hombre interior, in: Semanario Pintoresco Espanol, 12 (1851).

Kant-Krause.Biografías comparadas, in: Revista Espanola de Ambos mundos, 2 (1854).

Discurso prounciado en la Universidad Central en la solemne inauguración del ano académico de 1857-58, in: Textos escogidos, hrsg.v. E.Terrón, Barcelona 1968.

Ideal de la Humanidad para la vida (de C.Cr.F.Krause), Madrid 1860.

Sistema de filosofía (de C.Cr.F.Kraus). Metafísica. Primera parte: Anâlisis, Madrid 1860.

Lecciones sobre el sistema de la filosofía, Madrid 1868.

Racionalismo armónico. Definiciones y principios, in: A. Jiménz-Landi Martínez, La Institución Libre de Ensenanza y su ambiente, Madrid 1973 S. 583-590.

Cartas inéditas, hrsg.v. Manuel de la Revilla, Madrid 1874.

Anâlisis del penamiento racional, Madrid 1877.

Filosofía de la muerte, hrsg. v. M. Sales y Ferré, Sevilla 1877.

El Derecho y el Estado según Krause, in: Boletîn de la Institución Libre de Ensenanza, 6 (1882).
(Zu einer ausführlichen Literaturliste der Werke Sanz del Rîos und seines noch nicht veröffentlichten Nachlaßes vgl. F. Martîn Buezas, La teologîa de Sanz del Rîo y del krausismo espanol, Madrid 1977).

IV. WERKE F. GINER DE LOS RIOS

Die meisten Schriften Giners sind in der Ausgabe "Obras completas" (20 Bde) gesammelt, hrsg. v. Espasa-Calpe, Madrid 1916-1939.

I. Principios del derecho natural
II. La universidad espanola
III. Estudios de literatura y arte
IV. Lecciones sumarias de psicologîa
V. Estudios jurîdicos y politicos
VI. Estudios filosôficos y religiosos
VII. Estudios sobre la educación
VIII. u. IX. La persona social
X. Pedagogîa universitaria.
XI. Filosofîa y sociologîa.
XII. Educación y ensenanza.
XIII. u. XIV. Resumen de Filosofîa del Derecho.
XVI.,XVII.,XVIII. Ensayos menores sobre educación y ensenanza.
XIX. Informes del comisario de educación de los Estados Unidos.
XX. Arquelogîa artîstica de la penînsula.

V. Sekundärliteratur über den spanischen Krausismus

Buechler, H-G.,Giner de los Rîos, der Rechtsphilosoph des spanischen Krausismus, Freiburg i.Br. (Diss.) 1953.
Cacho Viu,V., La Institución Libre de Ensenanza. Origenes y etapa universitaria (1860-1881), Madrid 1962.
Dîaz, E., La filosofîa social del krausismo espanol, Madrid 1973.
- La "Institución Libre de Ensenanza" en la Espana del nacionalcatolicismo, in: En el centenario de la Institución Libre de Ensenanza, Madrid 1977.
Gil Gremades, J., El reformismo espanol: Krausismo, escuela histôrica, y neotomismo, Barcelona 1969.
- Krausistas y liberales, Madrid 1975.

Gómez Molleda, M-D., Los reformadores de la Espana contemporanea, Madrid 1966.

Jiménez-Landi Martínez, A., La Institución Libre de Ensenanza y su ambiente, Madrid 1973.

Jobit, P., Les educateurs de l'Espange contemporaine, les krausistes, Paris 1939.

Kraus, W., Spanien 1900 - 1965. Beitrag zu einer modernen Ideologiegeschichte, München 1972.

López Morillas, J., El krausismo espanol, perfil de una aventura intelectual, Mexico 1956.

- Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología, Barcelona 1972.

- Krausismo: estética y literatura, Barcelona 1973.

La Institución Libre de Ensenanza, Sonderheft der Zeitschrift, Historia 16, Mai 1980.

Martín Buezas, F., La theología de Sanz del Rio y del krausismo espanol, Madrid 1977.

Flasche, H., Studie zu K. Chr. Fr. Krauses Philosophie in Spanien, in: Dte. Vierteljahrsschrift für Lit.wisst. u. Geistesgesch., 14. Jg., S. 382 - 397.

Roig, A., Los krausistas argentinos, Puebla (México), 1969.

Willalobos, J., El pensamiento filosófico de Giner, Sevilla 1969.

(Zu einer umfassenden Literaturliste über den spanischen Krausismus vgl. Martín Buezas, La teología de Sanz del Río y del krausismo espanol, Madrid 1977).

VI. Weitere benutzte Literatur

Alonso, D., Menéndez Pidal y la cultura espanola, in: Iberoromania, 2 (1969).

Aranguren, J-L., Moral y sociedad. La moral social espanola en el siglo XIX, Madrid 1974.

Babel, Revue internationale de la traduction, 1955 ff.

Betti, E., Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaft, Tübingen 1962.

Benz, E., Fr. Wilh. Jo. Schelling. Werden und Wirken seines Denkens, Zürich 1955.

Bissinger, A., Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studie zur Philosophie Chr. Wolffs, Bonn 1970.

Blumenberg, H., Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1966.

Braun, E., Die transzendentale Selbstreflexion des Wissens. Gegenstand und Methode der WL J. G. Fichtes, Tübingen (Diss.) 1972.

Coseriu, E., Sprache: Strukturen und Funktionen. Tübingen[2] 1971.

Ehrischmann, O., Thesen zur Rezeptionsgeschichtsschreibung, in: Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft, hrsg. v. W. Müller-Seibel u.a., München 1974, S. 123 - 131.

Erdmann, J-E., Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Berlin[4] 1896.

Fichte, J. G., Grundlage der gesamten W.-L. (1974), in: Sämtliche Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845 - 46.

- Versuch einer neuen Darstellung der W.-L. (1797/98). hrsg. v. P. Baumanns, Hamburg 1975.

Fuhrmans, H., Das Gott-Welt-Verhältnis in Schellings positiver Philosophie, in: Kritik und Metaphysik, Heinz Heimspeth zum achzigsten Geburtstag, Berlin 1966.

Gadamer, H-G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen[4] 1975.

García Escudero, J.-M., Historia política de las dos Espanas, Madrid 1975, 4 Bde.

Grabmann, M., Die ästhetische Kulturwerte Thomas' v. Aquin und die Kunst in der "Kulturphilosophie des hl. Thomas", Augsburg 1925.

Gurwitsch, A., Leibniz, Philosophie des Panlogismus, Berlin 1974.

García Camarero, E. E., La polémica de la ciencia espanola, Madrid 1970.

Habermas, J., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M., 1971.

Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg [6] 1952.

Heiner, J., Das Ganzheitsdenken Fr. Schlegels, Stuttgart 1971.

Hoffmeister, G., Spanien und Deutschland. Geschichte und Dokumentation der literarischen Beziehungen, Berlin 1976.

Jaus, H-R., Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt/M. 1970.

Jaspers, K., Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker, München 1957.

Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956, unveränderter Nachdruck der Ausgabe R. Schmidts 1930.

Kremer, K., Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der Dinge in Gott, Stuttgart 1969.

Kroner, R., Von Kant bis Hegel, Tübingen [2] 1961.

Kasper, W., Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings, Münster 1965.

Lauth, R., Zur Idee der transzendentalen Philosophie, München/ Salzburg 1965.

Link, H., Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, Stuttgart 1976.

Martin, G., Inmanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftsidee, Berlin 1969.

Menéndez Pelayo, M., La Ciencia espanola, Madrid 1888.

- Historia de los Heterodoxos espanoles, Madrid ^{2}1956.

- Historia de las ideas estéticas, Madrid 1883, 5. Bd.

Marx, K., Die deutsche Ideologie (1845 - 46), Kröners Taschenausgabe Bd. 206, Stuttgart 1953.

Möller, J., Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt, Paderborn, 1951.

- Von Bewußtsein zu Sein. Grundlegung einer Metaphysik, Mainz 1962.

Nunez Ruiz, D., La mentalidad positiva en Espana: Desarollo y crisis, Madrid 1976.

Ortega y Gasset, J., Glanz und Elend der Übersetzung, in: H. J. Störig, Hrsg. 1963.

Paula Canalejas, F., Estudios crîticos de filosofîa plîtica y literatura, Madrid 1872.

Pizán, M., Los hegelianos en Espana y otras notas crîticas, Madrid 1973.

Rodiek, Chr., Lierarästhetische Wertung bei Menéndez Pelayo. Ein Beitrag zu den Grundlagen seiner Literaturkritik, Meisenheim a. Glan 1977.

Rothacker, E., Die Sprache der Geisteswissenschaften, Göttingen 1960.

Röd, W., Spinozas Idee der scientia intuitiva und die spinozanische Wissenschaftskonzeption, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 31, 4 (1977).

Schramm, Th., Einführung in die Rechtsphilosophie, München 1978.

Simon, J., Sprache und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Bestimmtheit von Sätzen, Berlin 1969.

- Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsproblematik in der neuren Philosophie, Berlin/Neu York 1978.

- Die Schulen und die Individualität. Über interne und öffentliche Bedeutung der modernen Wissenschaft, in: 500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen, hrsg. v. J. Neumann, Tübingen 1977, Bd. 2.

Schulz, W., Einleitung zur Fr. W. J. Schellings System des transzendentalen Idealismus, hrsg. v. Ruth-Eva Schulz Hamburg 1957.

- Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen ^{4}1974.

- Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen ^{2}1975.

Tillich, P., Die Frage nach dem Unbedingten, hrsg. v. R. Albrecht Stuttgart 1964.

Tunôn de Lara, M., Medio siglo de cultura espanola (1885 - 1936), Madrid 1971.

Überweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin ^{12}1925.

Vorländer, Kl, Geschichte der Philosophie, neu bearbeitet v. Knittermeyer, Hamburg ^{9}1955.

Wuthenow, R-R., Das fremde Kunstwerk, Aspekte der literarischen Übersetzung, Göttingen 1969.

Widmann, J., Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens in J. G. Fichtes 2. Darstellung der W.-L. aus dem Jahre 1804, München (Diss.) 1961.

Walter, M., Metaphysik der Anti-theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik, Komburg 1971.

Zeller, E., Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1875.

Zimmermann, B., Freiheit und Reflexion. Untersuchungen zum Problem des Anfangs des Philosophierens bei J. G. Fichte, Köln 1969.

VII. L e x i k a

Wörterbuch der philosophischen Begriffe, hrsg. v. R. Eisler, Berlin ^{4}1927.

Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. W. Brugger, Freiburg i. Br. ^{12}1965.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, Darmstadt 1971 ff.

Philosophie-geschichtliches Lexikon, Leipzig 1879, hrsg. v. L. Noack.

Wörterbuch der deutschen und der spanischen Sprache v. R. J. Slbý u. R. Großmann, Wiesbaden ^{13}1970.

Anmerkungen

Einleitung

1) J.E. Erdmann, Geschichte der deutschen Philosophie, Bd. 2, Berlin ^{4}1896
2) E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1875, S. 596
3) Vgl. Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin^{12}1923, S. 105 ff.
4) Wie umfangreich Krause sein System konzipiert hatte, erklärte er selber, als er es 1822 ankündigte: "D. Krause will sein eigentümliches System der Wissenschaft, welches Philosophie, Mathematik, die empirischen Wissenschaften, Geschichte und Philosophie der Geschichte nach einem völlig neuen Plane, umfaßt... nachdem er dasselbe seit 1802 ausgebildet hat, nun in Druck geben..." Das Eigenthümliche der Wesenlehre, hrsg. v.P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig 1888, S. 236 (Im folgenden mit der Abkürzugn EWL. zitiert)
5) Zu einer allgemeinen Darstellung des Werdegangs des Krauseschen Systems vgl. P. Hohlfeld, Die Krausesche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, Jena 1879.
6) Zur Darstellung der masonischen Lehre Krauses vgl. H.v.Leonhardi, Karl Chr.Fr. Krauses Leben und Lehre, hrsg.v. P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig 1902.
7) EWL., S. 26
8) Ebd., S. 27
9) EWL., S. 132
10) Ebd., S. 204
11) R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Tübingen ^{2}1961, Bd. 1, S. 1f.
12) In seiner Schrift "Vorlesungen über die Grundwahrheiten" wird dieser Zusammenhang deutlich, indem Krause von den Vedams ausgehend die historische Entwicklung des Denkens betrachtet. Dabei unterscheidet er vier Hauptperioden: die asiatische, die hellenistische, die mittelalterliche und die neuzeitliche.
13) EWL., S. 143.
14) K.Chr.Fr. Krause, Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, Göttingen 1829. (Im folgenden mit der Abkürzung GW. zitiert)
15) Ebd., S. 376
16) Ebd.

17) Ebd. S. 376 f.
18) Ebd., S. 380
19) Ebd., S. 381
20) Ebd.
21) Vgl. ebd.
22) Sei an dieser Stelle nur angedeutet, was Krause in seiner Abhandlung "Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme", hrsg. v. P. Hohlfeld u. A.Wünsche, Leipzig 1894, ausführlich erörtert. Wir werden im Verlauf der Untersuchung des öfteren auf diese Auseinandersetzung Krauses sowohl mit Kant als auch mit Fichte, Schelling und Hegel zu sprechen kommen.
23) K.Chr.Fr. Krause, Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme, ebd., S.48
24) Ebd., S. 381
25) Ebd., S. 382
26) Ebd., S. 371
27) Ebd., S. 372
28) Zitiert nach P. Hohlfeld, Die Krausesche Philosophie, ebd. S. 110
29) GW., ebd., S. 390
30) Ebd., S. 391
31) Ebd.
32) Ebd.
33) Ebd. S. 393
34) Ebd. S. 394
35) Ebd. S. 400
36) Ebd. S. 402
37) Ebd. S. 404
38) G. Gurvitch, La philosophie sociale de K. Chr.Fr. Krause, in:Der russische Gedanke, ^{2}(1931), S. 152
39) EWL., S. 148
40) Ebd.
41) Ebd., S. 149
42 K.Chr.Fr. Krause, Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme, ebd., S.312
43) Ebd., S. 311
44) Ebd.
45) Ebd., S. 310
46) EWL., S. 151
47) Ebd., S. 53 f.

48) GW., S. 448
49) Ebd., S. 451
50) Ebd., S. 456
51) Ebd., S. 465
52) Ebd., S. 494
53) Ebd.
54) z. B.: Von Fichte:"Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1794); von Schelling :"Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797), "Erster Entwurf eines Systems der Philosophie" (1799), "Der transzendentale Idealismus" (1800)
55) "Die Unterscheidung zwischen der analytischen und der syntetischen Methode definiert Euklid ausdrücklich in den Elementen 'Analysis est assertio ejus, quod queritur, ut concessi,qua per consequentias ad aliquid pervenitur, quod verum esse condceditur. Synthesis est assertio concessi, qua per consequentias ad aliquid pervenitur, quod verum esse conceditur.' In seinem Kommentar zu Euklids Elementen geht Proklus ausführlich auf diesen Unterschied ein. Eine noch ausführlichere Erörterung findet sich bei Pappus, eine kurze Darstellung bei Diogenes Laertius. Nach diesen Darstellungen geht die Unterscheidung auf Platon zurück ... Erwägt man aber die Bedeutung des Synthesis-Analysis-Problems bei Platon und dann auch bei Aristoteles, dann wird man diesen Bericht für glaubhaft halten. Die Unterscheidung Euklids war immer bekannt ... Leibniz spricht in den Nouveaux Essais ausdrücklich davon .. Auch Wolf kennt .... die synthetische Methode Euklids ... Kant, der seinen Euklid gut kennt, weiß selbstverständlich um die Unterscheidung der analytischen und der synthetischen Methode .." G. Martin, Inmanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre, Berlin 1969. Vgl. dazu "Analyse/Synthese" in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg, v. J. Ritter, Bd. 1 Sp. 232 ff.

I. Das Wissenschaftssystem Karl Chr. Fr. Krauses: "Wesenlehre"

1) Krause schlägt verschiedene Bezeichnungen für sein System vor: "Die einfachste und angemessenste Benennung ist Wissenschaft. Soll die Form der Wissenschaft ausgesprochen werden, so kann gesagt werden: der Wissenschaftbau, System der Wissenschaft, Gliedbau der Wissenschaft; soll aber in der Benennung der Wissenschaft auch der Inhalt und Gegenstand bezeichnet werden, so ist die Wesenlehre, Wesenwissenschaft. Und wenn anerkannt ist, daß Wesen

und Gott dasselbe bedeutet, so kann die Wissenschaft auch genannt werden: Gottlehre oder Gotteslehre; ... " Vorlesung über das System Göttingen 1828, S.23. Auch je nach dem Gesichtspunkt schlägt Krause andere Benennungen vor: Absolutismus, Idealismus, absoluter Idealismus, Realismus, Harmonismus, Synthetismus. Vgl. ebd., S. 23 ff.

2) Vgl. K.Chr.Fr. Krause, Vorlesungen über das System, ebd. S. 1-13, im Folgenden mit der Abkürzung VS zitiert.

3) Vgl. J. Heiner, Das Ganzheitsdenken Fr. Schlegels, Stuttgart 1971

4) Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v.J. Ritter Bd. 1, Sp. 233 ff.

5) Vgl. VS., S. 30-247 und 248-262

6) VS., S. 2

7) Vgl. Grundlage der gesamten WL. (1794), in: Fichte, Sämtliche Werke, hrsg,v.I.H.Fichte, Berlin 1845/46, und G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v.J. Hoffmeister, Hamburg ^{6}1952

8) GW., S. 18

9) Ebd., S. 24. Zur Vorurteilsproblematik vgl. W-G. Jamkowitz, Philosophie und Vorurteile, Untersuchungen zur Vorurteilshaftigkeit von Philosophie als Propädeutik einer Philosophie des Vorurteils, Maisenheim am Glan 1975

10) Ebd.

11) Ebd., S. 26

12) Ebd., S. 27

13) Ebd.

14) Ebd., S. 27 f.

15) Ebd., S. 28

16) Ebd., S. 64

17) Vgl., ebd., S. 32-66

18) Ebd., S. 66

19) Ebd.

20) Ebd., S. 69

21) Das betont Krause gegen Kant und Fichte, sie hätten für den Anfang der Wissenschaft die formale Logik vorausgesetzt. Vgl. VS., S. 31 f.

22) VS., 31

23) GW., S. 72

24) K. Vorländer, Geschichte der Philosophie I., hrsg.v.E. Grassi, München 1960

24a) Vgl. W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen ^{4}1974

25) J.G. Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der WL. (1797/98) (Erste und zweite Einleitung in die WL.), hrsg. v.P. Baumanns, Hamburg 1975, S. 5

26) GW., S. 73

27) Ebd., S. 74

28) Vgl., ebd.
29) VS., S. 36
30) Ebd., S. 36 ff.
31) Ebd., S. 40
32) Ebd., S. 40 f.
33) GW., S. 79
34) Ebd., S. 85
35) VS., S. 42
36) Vgl. dazu E. Braun, Die transzendentale Selbstreflexion des Wissens. Gegenstand und Methode der WL J.G. Fichtes, Tübingen (Diss.) 1972, S. 174 f.
37) Vgl. Ebd.
38) Vgl. J. Widmann, Analyse der formalen Strukturen des transzendentalen Wissens, in J.G. Fichtes 2. Darstellung der WL. aus dem Jahre 1804, München (Diss.) 1961, S. 4 ff.
39) Vgl. oben, S. 11
40) Vgl., VS., S. 48 f.
41) GW., S. 91
42) Ebd., S. 91 f.
43) Vgl. VS., S. 95-115. Krause bejaht z.T. die Kantische Zeitauffassung als subjektive Form der sinnlichen Anschauung, aber er lehnt ab, daß Raum und Zeit nur subjektive Formen sind. "Denn wir haben von der Zeit nicht nur Anschauung, - dies Wort im Kantischen Sinn genommen,-sondern den Begriff der Zeit und sogar die Idee der Zeit, als Eines unendlichen Ganzen, welches Letztere Kant selbst zugesteht (daselbst). " Ebd. S.112f. Anm. Siehe oben S. 6
44) VS., S. 125 f.
45) Ebd., S. 128
46) Ebd.., S. 129
47) Dazu vgl. J. Möller, Von Bewußtsein zu Sein. Grundlegung einer Metaphysik, Mainz 1962, S. 87 ff.
48) VS., S. 131 f.
49) Ebd., S. 135
50) Ebd., S. 136
51) Ebd., S. 145 f.
52) Ebd., S. 152
53) Ebd., S. 153
54) Ebd., S. 109
55) Ebd., S. 111

56) Ebd., S. 118. Zu einer ausführlichen Darstellung der Anthropologie Krauses vgl. seine Schrift "Vorlesungen über die psychische Anthropologie", hrsg. v. H. Ahrens, Göttingen 1848 (u. siehe unten S. 40 f. und S. 97 ff.)
57) GW., S. 136
58) VS., S. 206
59) Ebd.
60) Ebd.
61) Ebd., S. 203 f.
62) Ebd., S. 204
63) GW., S. 143
64) Ebd., S. 144 f.
65) Vgl., oben S. 6
66) GW., S. 145
67) Ebd.
68) Ebd.
69) Ebd., S. 147
70) Ebd., S. 153
71) Ebd.,
72) Ebd.
73) Ebd., S. 143
74) Vgl. R. Lauth, Zur Idee der transzendentalen Philosophie, München/Salzburg 1965, bes. S. 99, und E. Braun, ebd., S. 22 ff.
75) VS., S. 209
76) Ebd., S. 210
77) Ebd.
78) Ebd., S. 211
79) Ebd.
80) Ebd.
81) Ebd., S. 213
82) Ebd., S. 122
83) Ebd., S. 214
84) Ebd.
85) Ebd.
86) Ebd., S. 215
87) Ebd., S. 215 f.
88) Ebd., S. 216 f.
89) Ebd., S. 217

90) Dazu sagt Lindemann, Krause folgend, daß Kant die Daseinsheit (Modalität) nur teilweise erfaßt (s.auch o.S.6 f.), "indem er bloß das zeitliche Dasein im Sinne hatte, während Krause eine unbedingt-wesenliche, eine urwesenliche, eine ewigwesenliche, eine zeitlichwesenliche und eine vereinwesenliche Daseinheit fand. In dieser unvollständigen Auffassung der Modalität liegt auch die Veranlassung, weshalb Kant zur Anerkenntnis des Princips sich nicht erheben konnte, indem er nicht über die Frage hinauskam; hat unser Gedanke von Gott auch objektive Gültigkeit? - gibt es einen Gott ? - während Krause dartut, daß die Satzheit (positio) Gottes, eben als die Satzheit seiner Wesenheit (essentia) gedacht, zugleich als die unendliche unbedingt wesenliche Seinheit oder Daseinheit (existentia) gedacht werden müsse, in welcher dann auch alle bestimmten Daseinarten, also auch die zeitliche Daseinheit gedacht werden müsse, weil außer Gott Nichts; also auch keine bestimmte Seinart außer Gott gedacht werden kann; und daß, wenn nach der Daseinheit (existentia) Gottes gefragt werde, damit lediglich die Eine, selbe, ganze die unendliche und unbedingte Seinheit, nicht aber das zeitliche gemeinhin vorzugweise wirkliche Dasein gemeint ist. "H.S. Lindemann, Übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre K.Chr.Fr. Krauses und dessen Standpunkt zur Freimaurerbrüderschaft, München 1839, S. 86.

91) VS., S. 217

92) Vgl. M. Walter, Metaphysik der Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik, Hamburg 1971

93) GW., S. 157

94) Vgl. J. Widmann, ebd., 91

95) GW., S. 161

96) Ebd., u. vgl. oben S. 8

97) Vgl. E. Braun, ebd., S. 83

98) Krause selber gesteht es: "In der Annahme Grunderkenntnis stimme ich mit Schelling, und Hegel so wie mit Platon überein. Das was in den beiden erstern Systemen intellektuelle Anschauung nicht passend genannt wurde, nenne ich die Erkenntnis Gottes, die Schauung Gottes, oder die Wesenschauung. Aber dennoch unterscheidet sich mein System von den beiden genannten zuerst und zumeist dadurch, daß die Erkenntnis des Princips weder bloß vorausgesetzt, postuliert wird, wie es bei Schelling geschah, noch auch, daß die Anerkenntnis des Princips durch irgend einzelne vorbereitende Speculationen gesucht wird, wie dies bei Hegel der Fall war,

sondern daß die Wissenschaft vom ersten subjektiv Gewissen, vom Selbstbewußtsein des Ich anhebend, ohne alle Willkür, rein, der Wesenheit der Sache nach fortschreitend zu der Anerkenntnis des Princips aufsteigt". VS., S. 12.

99) K.Jaspers, Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker, München 1957, S. 172 f. Eine der schwierigsten Fragen der Spinoza-Interpretation ist, wie W. Röd darstellt, gerade die Eigenart des intuitiven Wissens gegenüber der rationalen zu bestimmen: "Die Einzigartigkeit des intuitiven Wissens des absoluten Ganzen zeigt sich darin, daß es in Unterschied zu den anderen Erkenntnisarten nicht nur Repräsentation des Objekts im Bewußtsein, sondern Identifikation mit dem Objekt sein soll. So heißt es in der kurzen Abhandlung, intuitives Wissen bestehe nicht (wie der 'Glaube', d.i. die Erkenntnis zweiter Art)in der Überzeugung durch Gründe, sondern in der unmittelbaren Vereinigung mit der Sache selbst (K V II, C. 4 Opera ed. Gebh., 59; cf. KW II, c. XXII). Wir wissen in intuitiver Weise vom Absoluten, weil wir notwendig im Absoluten sind bzw. das Absolute sich in uns manifestiert. Deshalb sind wir sozusagen immer schon in der Wahrheit, so daß das philosophische System lediglich die Explikation dessen zu leisten hat, was wir implizit schon wissen." (W. Röd, Spinozas Idee der scientia intuitiva und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 31,4 (1977), S. 497

100) GW., S. 166

101) W. Schulz, ebd., 47. Zur Entstehungsgeschichte der Struktur der neuzeitlichen Metaphysik vgl.: H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966

102) Vgl. W. Schulz, ebd. S. 85 u. 112

103) VS., S. 248

104) Ebd., S. 253

105) GW., S. 337

106) VS., S. 253

107) Ebd.

108) Ebd., S. 257

109) Ebd.

110) Ebd., S. 255 f.

111) Ebd. S. 256

112) Zu einer ausführlichen Erörterung vgl. K. Kremer, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der 'Dinge' in Gott, Stuttgart 1969

113) VS., S. 257
114) Ebd., S. 258
115) Ebd.
116) Ebd.
117) Vgl. E. Braun, ebd. 174
118) VS., S. 50
119) Ebd., S. 172
120) Ebd., S. 173
121) Ebd.
122) Ebd., S. 174
123) Ebd.
124) Ebd.
125) Ebd.
126) Ebd., S. 177
127) Bei Franz Baco v. Verulam, Leibniz, Lambert, Kant und vor allem bei Fichte findet Krause eine gründliche Entfaltung der Wissenschaftslehre, vgl. VS., S. 263
128) VS., S. 263
129) Ebd., S. 264
130) Ebd.
131) Ebd., S. 265
132) Ebd., S. 266
133) Vgl., ebd.
134) Ebd., S. 268
135) Ebd.
136) Vgl. oben S. 3
137) GW., S. 188
138) Lindemann, ebd., S. 78. Zu einer näheren Erkenntnis der Logik Krauses vgl. seine Schriften: Grundlage der historischen Logik, Jena 1803, Grundriß des Systems der Logik, Göttingen 1825, Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis als erste Einleitung in die Wissenschaft hrsg. v. H.K. v. Leonhardi, Göttingen 1836. Im Vorbericht des Herausgebers werden die Leistungen Krauses in der Logik ausführlich herausgestellt.
139) VS., S. 278
140) Ebd.
141) Da man besonders seit Kant diesen Terminus "auf das Denken des Allgemein-Wesenlichen und Ewigwesenlichen beschränkt hat." (ebd., S. 279)
142) Ebd., S. 282
143) Ebd., S. 286

144) Ebd.,
145) Ebd.
146) Ebd.
147) Zu Fichtes Auffassung vgl. E. Braun, ebd., S. 17 f.
148) Vgl. VS., S. 286
149) Vgl. ebd., S. 287
150) Vgl. ebd.
151) Vgl. ebd., 290
152) Ebd., S. 293
153) Ebd., S. 294
154) Ebd.
155) Ebd., S. 296
156) Ebd.
157) Ebd., S. 301
158) Ebd., S. 318
159) Ebd., S. 319
160) Ebd.
161) Ebd., S. 321
162) Ebd., S. 326
163) Ebd., S. 328
164) Ebd., S. 329
165) Ebd., S. 330
166) Ebd., S. 340
167) Ebd., S. 341
168) Ebd., S. 347
169) GW., S. 243
169a) VS., S. 358
170) Siehe oben, S. 11 ff.
171) VS., S. 358
172) Ebd.
173) Ebd.
174) A. Köhler, Carl Chr. Fr. Krause als Geograph, Leipzig (Diss..) 1905, S. 366
175) E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1875, S. 598
176) VS., S. 363
177) Ebd.
178) Vgl. oben S. 44. Krause dekliniert das Wort "Wesen" ähnlich wie das Wort "Gott", ohne Artikel; so heißt das Genitiv nicht "des Wesens", sondern einfach "Wesens". Hier wird dieser Sprachgebrauch übernommen,

auch bezüglich anderer Krauseschen Wortbildungen wie Seynheit, Gegenheit, Theilwesenheit.

179) Vgl. VS., S. 366
180) Ebd., S. 368
181) Ebd.
182) Ebd.
182a) Ebd. S. 369
183) Ebd., S. 370
184) Ebd., S. 371
185) Ebd.
186) Ebd., S. 372
187) Ebd., S. 374
188) Ebd., S. 375
188a) Ebd.
189) Ebd.
190) Ebd., S. 375 f.
191) Ebd., S. 377
192) Ebd., S. 378
193) J.E. Erdmann, Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Berlin ^{4}1896, S. 605 f.
194) VS., S. 378
195) Ebd.
196) Ebd. S. 384
197) Ebd. S. 385
198) Vgl. LTHK (Lexikon für Theologie und Kirche), Bd. 1, Sp. 734
199) Hierzu vgl. A. Bissinger, Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Chr. Wolffs, Bonn 1970, S. 209 ff.
200) VS., S. 386
201) Ebd. Anm. Dazu sagt Lindemann: "Dieses System achtet alle Ahnung der Wahrheit, sucht alles Geahnte zu sammeln, und ohne darüber abzusprechen sich als Aufgabe der Forschung zu setzen; aber es ist fern davon; das Ahnen und Glauben mit dem Wissen selbst zu verwechseln, oder zu behaupten, Gott könne nur geahnt und geglaubt, nicht aber erkannt und gewußt werden; und dadurch trennt sich Krause bestimmt von jener neuen Schule, welche eigentlich das Wissen dadurch aufhebt, daß sie das Eine höchste Wissen, wodurch erst alles andere Wissen als wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis möglich ist, läugnet, wie dieses Jacobi, Bouterwek, Fichte, Herbart... thaten. Krause verwechselt auch Erkennen und Wissen nicht mit Durchkennen und Durchwissen, denn letzteres ist nur Gottes allein.

Und darin, daß wir Nichts, nicht einmal ein Grashälmlein durchdenken können, darin entspringt eben der Glaube. Denn in der Anerkenntnis Gottes der Mensch vor und über und ohne alle individuelle Erfahrung ein für allemal gewiß...; er mag das Wie und das Warum und den Zusammenhang davon noch so wenig einsehen. So ist auch das gewisse Wissen: Gott, - Gott ist, - Gott ist auch Ordner alles Lebens, - Alles was ist, ist in und durch Gott, - dieses gewisse Wissen ist auch der Grund, wonach der Mensch glaubt... In der Erkenntnis Gottes wurzelt daher erst der rechte Glaube... In diesem Systeme ist erwiesen, daß der Mensch, um an Gott zu glauben, wenigstens Gott theilweise im Schauen erkennen müsse... und zugleich wird mit erwiesen, daß der Glaube nicht in einem unaussprechlichen Gefühle seinen Grund habe... " (Ebd., S. 89 f.)

202) Vgl. VS., S. 389 f.
203) Ebd., S. 390
204) Ebd.
205) Ebd.
206) Ebd., S. 391
207) Ebd.
208) R. Kroner, Von Kant bis Hegel, ebd., Bd. 2, S. 511
209) VS., S. 391 f.
210) Ebd. 392
211) Ebd.
212) Ebd., S. 393. Zu weiteren Unterscheidungen zwischen Krause und Hegel vgl. oben S. 13 f.
213) VS., S. 393
214) Ebd.
215) Ebd., S. 394
216) Ebd., S. 395
217) A. Köhler, ebd., S. 53, siehe unten S. 114 f.
218) Vgl. oben S. 56
219) VS., S. 399
220) Dazu vgl. R. Kroner, ebd., Bd. 2., S. 111 ff.
221) E. Zeller, ebd., S. 598
222) VS., S. 401, siehe unten S. 113 f u. 119 f.
223) Ebd., S. 402
224) Ebd., S. 403
225) Vgl. ebd. 405
226) Ebd., S. 405 f.
227) Ebd., S. 416

228) Ebd.
229) Ebd.
230) Ebd., S. 419
231) Ebd.
232) Ebd., S. 421
233) Ebd.
234) Ebd.
235) Ebd., S. 422
236) Ebd.
237) Ebd., S. 424
238) Vgl. ebd., 427
239) Ebd., S. 429
240) Ebd., S. 430
241) Ebd.
242) Zu einer näheren Behandlung der Mathematikwissenschaft bei Krause vgl. H. Hüninger, Der Philosoph K. Chr. Fr. Krause als Mathematiker, in: Programm des Herzogl. Christians-Gymnasiums zu Eisenberg auf das Schujahr 1893–94
243) VS., S. 432
244) E. Zeller, ebd., S. 599, vgl. unten S. 119 f.
245) VS. S. 435
245a) Ebd. siehe unten S. 112 f.
246) Vgl. P. Hohlfeld, Die Krausesche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, S. 23
247) VS., S. 436
248) Ebd.
249) Ebd., S. 437
250) Ebd., S. 439
251) Ebd., S. 440
252) Ebd.
253) Vgl. A. Gurwitsch, Leibniz, Philosophie des Panlogismus, Berlin 1974, S. 249 ff.
254) VS., S. 441, siehe unten S. 113 f u. 117 f.
255) Ebd., S. 449
256) Ebd., S. 451
257) Vgl. ebd., S. 470
258) Ebd., S. 471, siehe unten s. 116 f.
259) Ebd., S. 472
260) Ebd., S. 473

261) Ebd., S. 479 f., siehe unten 123 ff.
262) Ebd., S. 480
263) Ebd.
264) Ebd., 481, vgl. oben S. 10 f.
265) Ebd., S. 493
266) Ebd., S. 494
267) Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg ^{6}1959, S. 599 ff.
267a) VS., S. 499 f.
268) Ebd., S. 500
269) Ebd., S. 502
270) E. Wettley, Die Ethik Karl Chr. Fr. Krauses. Leipzig (Diss) 1907, S.35
271) Ebd.
272) VS., S. 505, Die Ethik Krauses wird unten S. 78 ff. ausführlich erörtert
273) Ebd., S. 511, Die Rechtslehre Krauses wird unten S. 82 ff. ausführlich dargestellt.
274) Ebd., S. 525
275) Vgl. ebd., S. 527
276) Ebd., S. 537
277) Ebd., S. 539
278) Ebd., S. 546
279) Ebd.
280) Ebd., Anm.
281) Ebd., S. 549
282) Vgl. Histor. Wörterbuch der Philosophie, ebd., Bd. 1, Sp. 737-751. Zur Frage über das Verhältnis von Wahrheitund Evidenz vgl. J. Simon, Sprache und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Bestimmheit von Sätzen, Berlin 1969, S. 293 ff; und ders., Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin 1978, S. 255 ff.
283) E. Zeller, ebd. S. 596
284) Ebd.
285) J. E. Erdmann, Geschichte der Philosophie, Berlin ^{4}1876, Bd. 2, S. 611 ff.
286) Vgl. VS., S. 554
287) Ebd.

a) Religionswissenschaft

1) G W., S. 527
2) M.Ranft, Der Philosoph K.Chr. Fr. Krause als Erzieher, Hallen-Wittenberg (Diss.) 1907, S. 21 f.
3) Vgl. Sth.,2.II q81, 1
4) P. Tillich, Die Frage nach dem Unbedingten, hrsg. v. R. Albrecht, Stuttgart 1964, S. 40 f.
5) K.Chr. Fr. Krause, Zur Religionsphilosophie und spekulativen Theologie, hrsg. v. P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig 1893, S. 34
6) EW., S. 207
7) K. Chr.Fr. Krause, Die absolute Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum gefühlgläubigen Theismus, hrsg. v. H.K. v. Leonhardi, Göttingen 1834, Bd. 1, S. XVII
8) L. Kunze, Die pädagogischen Gedanken K. Chr.Fr. Krauses in ihrem Zusammenhang mit seiner Philosophie dargestellt, Langensalzen (Diss.) 1911, S. 30
9) E. Wettley, Die Ethik K. Chr. Fr. Krauses, Leipzig (Diss.) 1907, S. 13 f.
10) Vgl. P. Hohlfeld, J.A. Comenius und K.Chr.Fr. Krause, in: Monatshefte der Comeniusgesellschaft, Heft 1, S. 3 - 15
11) EW., S. 8
12) K.Chr. Fr. Krause, Zur Religionsphilosophie und spekulativen Theologie, ebd., S. 19
13) Vgl. J. Möller, Der Geist und das Absolute, Paderborn 1951, S. 86 ff.
14) K. Chr. Fr. Krause, ebd., S. 20 f.
15) Ebd., S. 68
16) Ebd., S. 69
17) K. Chr. Fr. Krause, Anschauungen, Bd. I, S. 12 f., hrsg. v. P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig 1890, Bd. 1, S. 12 f.
18) Ebd. S. 171 f.
19) Fr.Jodl, Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft, Bd. 2, Stuttgart 1912. S. 122

b) Ethik

1) Siehe oben, S. 24 f.
2) E. Wettley, Die Ethik K.Chr.Fr. Krauses, Leipzig (Diss.) 1907, S. 23
3) Ebd.
4) Ebd., S. 51
5) Ebd.
6) VS., S. 505
7) GW., S. 539
8) Siehe oben, S. 26 f.
9) M. Gößl, Untersuchungen zum Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei I. Kant und K.Chr.Fr. Krause, München (Diss.) 1961. S. 94

9a) Nur wenn man diesen Zusammenhang von subjektivem und objektivem Gut übersieht, erst dann kann man von einem Zirkelschluß in der Krauseschen Ethik, wie Fr. Jodl sagt, sprechen: "Allein der wahre Gehalt der Ethik kann doch nimmermehr bloß aus der Forderung das Gute zu thun, hervorgehen, sondern muß aus näherer Bestimmung des Guten beruhen. Hier werden wir auf Gott verwiesen, und auf die weitere Frage, was Gott sei, wird die Antwort ertheilt, er sei das eine Gute, das höchste Gute, der Zweckbegriff, welchen der sittliche Mensch auf endliche Weise in sich nachbilde." (Fr. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Stuttgart 1898, Bd. II, S. 94). Diese Überlegung ist nur deshalb möglich, weil Jodl, den subjektiven analytischen Teil der Ethik Krauses allem Anschein nach nicht kennt. So sagt er weiter: "Hiermit ist das Prinzip dieses spekulativen Idealismus in seiner ungesunden, krankhaften Steigerung ausgesprochen. Die Ethik des kategorischen Imperativs hatte, so gut wie Hegel und Spinoza, die Kriterien des Sittlichen aus dem Begriff des endlichen Vernunftwesens entwickelt und in diesem zugleich die Principien aufgemacht, aus welchem es hervorgehe... Krause geht den umgekehrten Weg: aus einer begeisterten An-schauung des Absoluten als unendlicher Harmonie, Güte, Schönheit will er den Begriff für das Menschlich-Gute der Sittlichkeit gewinnen; aber immer wieder zeigt es sich, daß das Absolute kein Maßstab für das Menschliche ist, und jede Mühe vergeblich, wenn wir nicht vorher durch menschliche Erfahrung wüßten, was gut sei. (Ebd., S. 95). Hätte Jodl den subjektiven induktiven Teil der Krauseschen Ethik gekannt, wäre er unmöglich auf dieses Ergebnis gekommen. Vgl. dazu L. Kunze, Die pädagogischen Gedanken K.Chr. Fr. Krauses, Langensalza (Diss.) 1911, S. 41.

Es ist ebenso von Jodl unzutreffend, wenn er die Ethik Krauses auf das mystische Gefühl gründen läßt. Das würde der Grundlage des Krauseschen Systems ganz widersprechen. Vgl. dazu E. Wettley, ebd., S. 57.

10) M. Gößl, ebd., S. 96
11) Ebd.
12) Ebd., S. 53
13) Siehe oben, S. 26
14) M. Gößl, ebd., S. 73 f.
15) Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, 2. Bd., Sp. 1067 f.
16) M. Gößl, ebd., S. 75
17) Zur Pflichtenlehre Krauses vgl. E. Wettley, ebd., S. 61 ff.

c) Rechtsphilosophie

1) Zur Historischen Rechtsschule vgl. Th Schramm, Einführung in die Rechtsphilosophie, München 1978, S. 66
2) Vgl. Fr. Conradi, K.Chr.Fr. Krauses Rechtsphilosophie in ihren Grundideen, Köln (Diss.) 1937, S. 20 f.
3) K.Chr. Fr. Krause, System der Rechtsphilosophie, hrsg. v. Aug. Röder, Leipzig 1871, S. 4
4) Vgl. Th. Schwarz, Die Lehre vom Naturrecht bei K.Chr.Fr. Krause, Bern 1940, S. 9
5) M. Göbl, ebd., S. 5o
5a) Vgl. GW., S. 544
6) K.Chr. Fr. Krause, ebd., S. 36
7) Ebd., S. 40
8) Vgl. ebd., S. 79
9) Vgl. ebd., S. 193
10) Ebd., S. 111
11) Ebd., S. 62
12) Th. Schwarz, ebd., S. 20
13) M. Göbl, ebd., S. 78
14) K.Chr.Fr.Krause, ebd., S. 116
15) Vgl. F. Conradi, ebd. 43 ff.
16) K. Chr. Fr. Krause, ebd. S. 130-140
17) F. Conradi, ebd., S. 31
18) M. Göbl, ebd., S. 88
19) Ebd.
20) Vgl. K.Chr.Fr. Krause, Abriß des Systems der Rechtsphilosophie, Göttingen 1828, S. 122
21) Vgl. K.Chr.Fr. Krause, System der Rechtsphilosophie, ebd., S.294
22) F. Conradi, ebd., S. 49
23) K.Chr.Fr. Krause, ebd., S. 341 f.
24) Vgl. F. Conradi, ebd. S. 52
25) Ebd.
26) Vgl. Th. Schwarz, ebd. S. 40 ff.
27) Vgl. Th. Schramm, ebd., S. 59 f.
28) K.Chr.Fr. Krause, Abriß der Rechtsphilosophie, ebd., S. 163
29) Vgl. ebd. S. 135
30) F. Conradi, ebd., S. 54
31) Vgl. GW., S. 550

32) K.Chr.Fr. Krause, ebd., S. 138
33) F. Conradi, ebd., S. 56 f.
34) Vgl. K. Chr.Fr. Krause, System der Rechtsphilosophie, S. 479 ff.
35) Ebd., S. 345 f.
36) Ebd., S. 347
37) Siehe unten S. 103 ff.
38) K.Chr.Fr. Krause, ebd., S. 347.Hierzu vgl. unten S. 104 f.
39) Ebd., S. 349
40) Ebd., S. 347
41) Ebd., S. 352
42) Ebd.
43) Ebd.
44) Ebd., S. 353
45) Ebd.,
46) Siehe unten S. 107 f.
47) K.Chr.Fr. Krause, ebd., S. 371, Anm.
48) Ebd., S. 372
49) Vgl., ebd., S. 378
50) Ebd., S. 389
50a) Ebd., S. 407
51) Ebd., S. 414
52) Ebd., S. 414 f.
53) Ebd., S. 418 f., Anm. 2
54) Ebd., S. 423
55) Vgl. seinen Artikel: Die Rechtsphilosophie K.Chr.Fr. Krauses und die Gegenwartsproblematik der Rechtsphilosophie, in: Zeitschrift für öffentliches Recht, 15 (1935), S. 163-194
56) Ebd., S. 173 f.
57) Ebd., S. 172

d) Ästhetik

1) K. Chr. Fr. Krause, System der Ästhetik, hrg. v. P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig 1882, S. 16
2) Ebd.
3) Ebd., S. 17
4) Siehe oben, S. 51 f.
5) K. Chr. Fr. Krause, ebd. S. 25
6) Ebd., S. 39 f.
7) Ebd., S. 42 f.
8) Ebd., S. 48 f., siehe oben S. 65
9) K. Chr. Fr. Krause, Abriss der Ästhetik, hrsg. v. J. Leutobecher, Göttingen 1837, S. 2o
1o) Vgl. "Das Schöne", in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe hrsg. v. H. Krings, München 1974, Bd. 5 (Studienausgabe) S. 1268 ff.
11) M. Grabmann, Die ästhetischen Kulturwerte Thomas v. Aquin, Augsburg 1925
12) G. Schurda, ebd. S. 215
13) Siehe oben, S. 11 ff.

e) Anthropologie

1) M. Ranft, Der Philosoph K. Chr. Fr. Krause als Erzieher, Halle (Diss.) 19o7, S. 36 f.
2) K. Chr. Fr. Krause, Urbild der Menschheit, hrsg. v. P. Hohlfeld u. Aug. Wünsche, Leipzig 19o3, S. 18
3) O. Schedl, Die Lehre von den Lebenskreisen in metaphysischer und soziologischer Sicht bei K. Chr. Fr. Krause, Würzburg (Diss.) 1941, S. 1o9 ff.
4) Siehe oben S. 27
5) VS., S. 5o6
6) Zu Spinozas Erkenntnislehre vgl. K. Jaspers, Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker, München 1957, S. 172
7) Siehe oben S. 39 f.
8) Siehe oben S. 64 f.
9) Vgl. K. Chr. Fr. Krause, Lebenlehre, hrsg. v. P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig^{2}19o4, S. 6o
1o) Ebd., S. 12o
11) Ebd., S. 121 f.
12) Vgl. ebd., S. 132
13) O. Schedl, ebd., S. 145 ff
14) K. Chr. Fr. Krause, ebd., S. 126
15)Vgl. ebd., S. 272 f.
16) Vgl. ebd., S. 279 f.
17) Vgl. oben S. 65
18) K. Chr. Fr. Krause, Lebenlehre, ebd., S. 131, Anm.
19) Vgl. Ebd., S. 295
2o) Siehe oben, S.17 ff.
21) H. Ahrens, Vorrede zu K. Chr. Fr. Krauses Vorlesungen über die psychische Anthropologie, hrsg. v. dems. Göttingen 1848, S. VIII f.
22) Hiermit ist auch zu bemerken, daß Krause sein Menschenbild durch eine bestimmte Erziehung verwirklichen wollte. Daraus sind interessante pädagogische Ansätze entstanden. Vgl. dazu M. Ranft, ebd. und L. Kunze, Die pädagogischen Gedanken K. Chr. Fr. Krauses in ihrem Zusammenhang mit seiner Philosophie dargestellt, Langensalza (Diss.) 1911

f) Sozialphilosophie

1) K. Chr. Fr. Krause, Das Urbild der Menschheit, ebd. S. 76
2) Vgl. ebd., S. 21
3) Ebd., S. 78
4) Ebd., S. 8o
5) Ebd., S. 81
6) Vgl. ebd., S. 86
7) Vgl. ebd. S. 114
8) Ebd., S. 125
9) Vgl. ebd., S. 13o
1o) Ebd., S. 132
11) Ebd., S. 139
12) Ebd., S. 14o
13) Siehe oben, S. 57 ff.
14) K. Chr. Fr. Krause, ebd., S. 145
15) Vgl. ebd., S. 149
16) Ebd., S. 149
17) Vgl. ebd., S. 152 ff.
18) Ebd., S. 163
19) Ebd., S. 167
2o) Ebd., S. 172
21) Ebd., S. 178
22) Ebd., S. 191
23) Ebd., S. 197
24) Ebd., S. 2o1
25) Ebd., S. 261
25a) Ebd., S. 263
26) Ebd., S. 278 f.
27) Ebd., S. 288 f.
28) Die geistige Verwandtschaft zwischen Krause und Comenius hat P. Hohlfeld näher untersucht, vgl. P. Hohlfeld, J. A. Comenius und K. Chr. Fr. Krause, in: Monatshefte der Comeniusgesellschaft, Heft 1, S. 3 - 15. E. Benz betont hierzu eher den Einfluß Swedenborgs: "Die Visionen Swedenborgs stellen die eigentliche Quelle Krauses Idee der Menschheit dar." E. Benz, Fr. Wilh. Jo. Schelling Werden und Wirken seines Denkens, Zürich 1955, S.91
29) Vgl. E. Zeller, ebd., S. 6o6 und O. Schedl, ebd., S. 277
3o) E. Benz, ebd., S. 87

31) L. Noack, Philosophie-geschichtliches Lexikon, Leipzig 1879, S. 522 f.
32) G. Gurtvitch: La philosophie sociale de K. Chr. Fr. Krause, in: Der russische Gedanke, 2 (1931), S. 155 f.

g) Naturphilosophie

1) EWL., S. 91 f.
2) W. Schulz, Einleitung zu F. W. J. Schellings System des transzendentalen Idealismus, hrsg. v. Ruth-Eva Schulz, Hamburg 1957, S. XXIII
3) Vgl. oben S. 59 f
4) 18o4 veröffentlichte Krause den ersten Entwurf des Systems der Philosophie mit einer Einleitung zur Naturphilosophie. Dieses Werk wurde später von Krause berichtigt und durch zahlreiche Aphorismen ergänzt. In dieser verbesserten Form ist es erst 1894 von P. Hohlfeld und Aug. Wünsche herausgegeben worden mit dem Titel "Anleitung zur Naturphilosophie", Leipzig 1894
5) K. Chr. Fr. Krause, Anleitung zur Naturphilosophie, ebd., S. 1, Anm. xxx
6) Ebd., S. 3
7) Ebd., S. 5
8) Vgl. B. Spinoza, Ethica, ordine geometrico demonstrata, Opera (Lateinisch-Deutsch), Darmstadt 1967, Bd. 2
9) K. Chr. Fr. Krause, ebd., S. 9
1o) Ebd., S. 15
11) Ebd., S. 16
12) Vgl. ebd., S. 17
13) Ebd.
14) Ebd.
15) Ebd., S. 17 f.
16) Ebd.
17) Vgl. ebd.
18) Ebd., S. 19 f
19) Ebd., S. 2o, Anm.
2o) Vgl. W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, ebd., S. 77
21) K. Chr.Fr. Krause, Anleitung zur Naturphilosophie, ebd., S. 33
22) Ebd., S. 34
23) Ebd., S. 35
24) Ebd.
25) Ebd., siehe oben S. 59
26) W. Schulz, Einleitung zu Schellings System des transzendentalen Idealismus, ebd., S. XXIV
27) K. Chr. Fr. Krause, Anleitung zur Naturphilosophie, ebd., S. 36
28) R. Kroner, Von Kant zu Hegel, ebd., Bd. 2, S. 82 f.

29) Siehe oben S. 111

3o) K. Chr. Fr. Krause, Anleitung zur Naturphilosophie, ebd., S. 51, siehe oben S. 65 ff.

31) Ebd., S. 54

32) Ebd.

33) Ebd., S. 55

34) Ebd.

35) Ebd., S. 54. Zur Gesamtkritik an Schelling vgl. oben S. 11 ff.

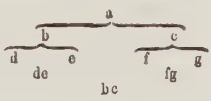
36) Ebd.

Bestimmter Beweis der dritten Sphäre:

a) beide müssen in der Gleichheit entgegengesetzt sein;

b) und im Gegensatze sich durchdringen; in Indifferenz stehen, welche die dritte reale Sphäre bildet.

Die Subordination der Potenzen oder Sphären im Unbegrenzten ist begrenzt, dadurch, dass die Glieder der ursprünglichen Vielheit der Einheit selbst gleich sein müssen; nun ist die Einheit $= \overbrace{b \quad c}^{a}$; also erhält man



37) Vgl. oben S. 65

38) K. Chr. Fr. Krause, Anleitung zur Naturphilosophie ebd., S. 59

39) Ebd.

4o) Ebd., S. 6o

41) Ebd., S. 61

42) Ebd., S. 64

43) W. Schulz, Einleitung zu Schellings System des transzendentalen Idealismus, ebd., S. XXV

43a) siehe oben S. 59 f.

44) K. Chr. Fr. Krause, Anleitung zur Naturphilosophie, ebd., S. 72

45) Vgl. R. Kroner, ebd., Bd. 1, S. 6o8, u. Bd. 2, S. 16

46) K. Chr. Fr. Krause, Anleitung zur Naturphilosophie, ebd., S. 75

47) Ebd., S. 76

48) Ebd.

48a) siehe oben S. 65

49) Ebd., S. 8o
5o) Ebd., S. 8o f.
51) Ebd., S. 95
52) Ebd., S. 1oo, Anm. xxx
53) Ebd., S. 1o2
54) Ebd.
55) Ebd., S. 1o3
56) Ebd.
57) Vgl. ebd., S. 117
58) Ebd., S. 118
59) Ebd., S. 131 f.
6o) A. Köhler, Der Philosoph C. Chr. Fr. Krause als Geograph, Leipzig (Diss.) 19o5

h) Geschichtsphilosophie

1) K. Chr. Fr. Krause, Lebenslehre oder Philosophie der Geschichte zu der Lebenskunstwissenschaft, hrsg. v. P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig ^{2}1904
2) Siehe oben S. 67 f.
3) GW., S. 561 f.
4) Ebd., S. 562. Hiermit wird bereits der innere Zusammenhang zwischen Natur- und Geschichtsphilosophie deutlich: Wie die Geschichte ist auch die Natur Darstellung Gottes, nämlich "Wesengliedbau" (vgl. oben S. 111), wobei Geschichte diese Darstellung in der Zeit vollzieht, d. h. an der Natur, denn die Zeit ist für Krause "die Form der Natur" bzw. "Ihr Bilden" (Vgl. oben, S. 121 f.).
5) Siehe oben S. 37 f. u. 67
6) H. S. Lindemann, Übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre K. Chr. Fr. Krauses, ebd. S. 67
7) Ebd., S. 69
8) K. Chr. Fr. Krause, Lebenlehre, ebd., S. 3o1
9) Ebd., S. 3o2
10) W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings, Münster 1965, S. 259 f.
11) Vgl. GW., S. 569
12) Ebd.
13) Vgl. K. Chr. Fr. Krause, Lebenlehre, ebd., S. 113 f. u. oben S. 1o1 f.
14) Vgl. K. Chr. Fr. Krause, ebd., S. 124
15) Ebd., S. 331
16) Vgl. ebd., S. 342
17) Vgl. ebd., S. 344
18) Vgl. ebd., S. 365
19) Ebd., S. 394 f.
20) Vgl. ebd., S. 247 - 3o3, u. siehe oben S. 1oo f.
21) Ebd., S. 47o
22) Ebd., S. 418
23) So sagt Krause: "Die Menschheit beginnt mit der Wesenlehre ihr III. Hauptalter, indem sie II^{b} und II^{c} mit ihren Bestrebungen nun erst ganz versteht und würdigt." (EW., S. 178)
24) Vgl. K. Chr. Fr. Krause, Lebenlehre, ebd., S. 421 u. oben S. 1o1 f.
25) K. Chr. Fr. Krause, Urbild der Menschheit, ebd., S. 287; dazu siehe oben S. 1o1 ff. Diese Unvergänglichkeit der Allmenschheit hängt mit der Unvergänglichkeit der Natur zusammen. Siehe oben S. 122.
26) E. Wettley, ebd., S. 41

II. Die Stellung Krauses innerhalb des deutschen Idealismus

1) W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965, S. 45
2) Ebd., S.148 f.
3) Das erfolgte erst 1827 in seiner Münchener Vorlesung über "Positive Philosophie der Mythologie und der Offenbarung", d. h. ein Jahr vor dem Erscheinen der vollendetsten Darstellung des Krauseschen Wissenschaftssystems "Vorlesung über das System der Philosophie" (Göttingen 1928)
4) Erst 1830 erfuhr Krause durch seinen Schwiegersohn und Schüler Hermann v. Leonhardi in einer brieflichen Mitteilung aus München, daß Schelling an der dortigen Universität über einen neuen Denkansatz Vorlesungen hält. Leonhardi sagt: "Nun will ich Dir in Kurzem schreiben, was nötig ist, um Schelling zu beurteilen. Er will weder Monismus noch Theismus, sondern Monotheismus. Gott ist als Gott einer, nicht als Gott aber mehrere ..." Aus der ausführlichen Mitteilung Leonhardis stellte Krause die Ähnlichkeit zwischen Schellings Monotheismus und seinem Panentheismus klar fest, so antwortete er ihm: "In Ansehung der jetzigen Lehre Schellings ist mir sehr lieb, daß die Reihe meiner neuesten Schriften vor der Bekanntmachung dieser Schellingschen Lehre erschienen ist, wenn auch diesen meinen Schriften der Gliedbau der Wissenschaft nur theilweise erkannt werden kann". /Aus dem Briefwechsel K. Chr. Fr. Krauses, hrsg. v. P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig 1907, 2. Bd., S. 177 ff.)
5) Siehe oben, S. 22 f.
6) Vgl. J. G. Fichte, 2. Einl., I, 472
7) Vgl. B. Zimmermann, Freiheit und Reflexion. Untersuchungen zum Problem des Anfangs des Philosophierens bei J. G. Fichte, Köln 1969
8) GW., S. 166, vgl. oben S. 36
9) K. Chr. Fr. Krause, Abriß der Logik als philosophischer Wissenschaft, Göttingen 1928, S. 62 ff.
10) W. Kasper ebd. S.53
11) EWL., S. 88
12) Ebd.
13) W. Kasper ebd., S. 52
14) Ebd., S. 51
15) R. Kroner, ebd. 1. Bd., S. 541
16) VS., S. 356

17) K. Jaspers, Aus dem Ursprung denkende. Metaphysiker, München 1957 S. 180

18) H. Fuhrmans, Das Gott-Welt-Verhältnis in Schellings positiver Philosophie, in: Kritik und Metaphysik, Heinz Heimspeth zum achzigsten Geburtstag, Berlin 1966, S. 203

19) W. Kasper, ebd., S. 194 f. Diese Gotteslehre Schellings ist für W. Kasper in eine neuplatonisch-christliche Tradition einzuordnen: "Gott ist kein Es, sondern ein Er, oder wie Schelling im Anschluß an Johannes Damascenus, Dionysius Pseudo-Areopagita und J. Gerhard sagt: Gott ist ein übersubstantielles Wesen, substanzloser Wille, übersubstantille Einheit, er ist übereinzig, überseiend ... Schelling stellt sich damit in die Tradition platonisch-neuplatonischen Gottesdenkens, die wir außer in der apophatischen Theologie der griechischen Väter wieder bei Meister Ekkehart und Nikolaus von Cues finden" (ebd. S. 214). Auch Krause sieht seinen Panenthismus im Zusammenhang mit der neuplatonisch-christlichen Theologie der Patristik (s. o. 39) . Dazu sagt H. Flasche: "Gewiß, er (Krause) ist der erste, der den Panentheismus zu einem System ausgebaut hat: aber angefangen bei Plotin, über Augustin, Dionysius Areopagita und Scotus Eriugena bis zu Malebranche finden sich panentheistischen Gedankengänge.Zwar scheint es, daß gerade dem deutschen Geist diese Denkart besonders eignet, wenn man an die Mystik eines Meiters Eckhart, an die Werke des Kusaners, an Jakob Boehme oder auch an Lessings Auffassung des Gott-Mensch-Verhältnisses denkt. Hier hat Krause also nur das Verdienst der systematischen Gestaltung" (H. Flasche, Studie zu K. Chr. Fr. Krauses Philosophie in Spanien, in: Dte. Vierteljahrsschrift für Lit. wisst. u. Geistesgesch., 14. Jg. S. 383)

20) W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen ^{2}1975, S.331 f.

III. Interpretation und Wirkungsgeschichte des Krauseschen Denkens in Spanien: Der spanische Krausismus

1) F. de Paula Canalejas, Estudios crîticos de filosofîa polîtica y literatura, Madrid 1872, S. 45 f.
2) Ebd., S. 47
3) Ebd., S. 47 f.
4) Der Einfluß Hegels in Spanien ist noch nicht erforscht. Ein kleiner Versuch ist der Artikel von M. Pizán, Los hegelianos en Espana y otras notas crîticas, Madrid 1973.
5) Julián Sanz del Rîo geboren 1814 in Torrearévalo (Kastillien), aus sehr einfachen Familienverhältnissen. Wegen des Todes der Eltern zieht er noch in der Jugendzeit zu seinem Pfarreronkel nach Côrdoba um. Da besuchte er ein Theologenseminar und wird vom asketischen Leben seines Onkels sehr geprägt. 1836 Promotion in Rechtswissenschaft an der Universität Granada und Umzug nach Madrid, wo er in Kontakt mit den progressiven politischen Kräften kommt. 1843 - 45 Studienaufenthalt in Deutschland.
6) K. Marx, Die deutsche Ideologie (1845 - 46), in: Frühschriften (Kröners Taschenausgabe Bd. 209) Stuttgart 1953, S. 343
7) F. Martin Buezas, La teologîa de Sanz del Rîo y del krausismo espanol, Madrid 1977, S. 25
8) J. Sanz del Rîo, Cartas inêditas, hrsg. v. M. de la Revilla, in: Revista de Europa, 15. März 1874. Diese Stelle gehört zu einem Brief, der in Heidelberg 30. Mai datiert ist. Zu weiteren Gründen, die auch die Wahl Sanz del Rîo mitbeeinflußt haben, vgl. E. Dîaz, La filosofîa social del krausismo español, Madrid 1973, S. 14 ff.
9) J. Sanz del Rîo, C. Cr. F. Krause. Sistema de la filosofîa. Metafîsica, primera parte: Anâlisis, Madrid 1860, S. XXV f. Im folgenden mit der Abkürzung A zitiert und auf deutsch vom Verf. übersetzt.
10) Ebd., S. XXVIII f.
11) Ebd., S. LVII f.
12) Ebd., S. XXXII
13) Zu Bibliographien vgl. Babel, Revue internationale de la traduction, 1955 ff.
14) A., S. LIX
15) Ebd.
16) Daß Sanz del Rîos Sprache auf seine Leser oft einen ähnlichen verfremdenden Eindruck machte, wie die Krauses auf die seinen, stellt

man gleich fest, wenn man die Kritik E. Zellers an Krauses Terminologie mit der Kritik Menéndez Pelayos an Sanz del Ríos Sprachgebrauch vergleicht: E. Zeller sagt: "Wenn ein Schriftsteller gar nicht von den Stelzen seiner Terminologie herabsteigt, wenn er aus lauter Purismus ein Deutsch schreibt, welches den Deutschen so unverständlich ist, als ob es Sanskrit wäre; wenn man bei ihm auf jedem Schritte und oft zu Dutzenden in einer Periode Ausdrücken begegnet, wie Satzheit, Ursatzheit und Vereinsatzheit, Richtheit, Faßheit und Erkennheit, Seinheitureinheit und Seinheitvereinheit, Verhaltseinheit und Gehaltseinheit; wenn man nicht hoffen kann, seine Meinung zu fassen, ehe man sich den Unterschied von Urweseninnensein, Selbweseninnensein,, Ganzweseninnensein und Vereinselbganzweseninnesein oder Schauvereinfühlen gemerkt, die Bedeutung von Orwesen, Antwesen, Mälwesen und Omwesen, Wesen-als-Urwesen und Geist-verein-Leibwesen,von Or-om-Wesenlebverhaltheit und Drend-eigen-Wesenahmlebheit, das Verhältnis von Wesens Or-om-Lebselbschauen zu seinem Ur- und Ewig-Selbstschauen sich klar gemacht hat, so ist es am Ende begreiflich, daß nicht jeder sich entschließt, sich durch solche Hieroglyphen durchzuarbeiten".
E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1875, S. 596.
Zu Menéndez Pelayo vgl. oben S. 199 f.

17) Der synthetische Lehrgang Sanz del Ríos ist leider noch nicht herausgegeben und liegt nur stückweise besprochen vor bei F. M. Buezas, La teología de Sanz del Río y del krausismo espanol, Madrid 1977. Im folgenden mit der Abkürzung M. zitiert.

18) M., S. 114 f. E. Rothacker hat neuerdings die Bedeutung der Umgangssprache für die Geisteswissenschaften betont und dabei konstatiert, daß die Sprache der Geisteswissenschaften "zunächst und nie ganz aufhebbar die vorwissenschaftliche gebildete Umgangssprache" ist ... Aus: "Die Sprache der Geisteswissenschaften", in: Sprache und Wissenschaft, Göttingen 1960, S. 122

19) Vor allem M. Menéndez Pelayo, siehe unten S. 199 f.

20) R. R. Wuthenow, Das fremde Kunstwerk, Aspekte der literarischen Übersetzung, Göttingen 1969, S. 177

21) J. Ortega y Gasset, Glanz und Elend der Übersetzung, in: H. J. Störig, Hrsg., 1963, S. 347

22) A. Jiménez-Landi Martínez, La Institución Libre de Ensenanza y su ambiente, Madrid 1973, S. 141

23) J. Sanz del Río, Ideal de la Humanidad para la vida, Madrid 1860, S. XI. Im folgenden mit der Abkürzung "Ideal" zitiert

24) Ebd. S. XI f.
25) Ebd. S. XII
26) Ebd.
27) Ebd.
28) Ebd. S. XIII
29) Vgl. ebd. S. XXI f.
30) Zu Krauses Auffassung siehe oben S. 107 f.
31) "Ideal", S. 26 f.
32) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 595
33) "Ideal", S. 27
34) Ebd.
35) Ebd., S. 27 f.
36) Ebd., S. 28
37) Vgl. ebd., S. 99 - 102
38) Vgl. V. Cacho Viu, La Institución Libre de Enseñanza. Origenes y etapa universitaria (1860 - 1881), Madrid 1962, S. 73 ff.; M. Menéndez Pelayo (Historia de la Heterodoxos espanoles, Madrid ^{2}1963, 2. Bd.,953) sagt dazu: "Este librejo, más accesible que otros de Sanz del Río, ha sido por largos años la bandera de la juventud democrática española, el manual con que se destetaban los apren-dices armónicos. Roma lo pluso en el Indice".
39) Vgl. hierzu J. López Morillas, El krausismo espanol. Perfil de una aventura intelectual, Mexico 1956, S. 69 ff.
40) Zur Rechtslehre Sanz del Ríos vgl. J. Gil Cremades, El reformismo espanol. Krausismo, escuela histórica, neotomismo, Barcelona 1969, S. 51 ff.
41) Vgl. ebd., S. 56
42) Ebd.
43) Ebd., S. 56 f.
44) Ebd., S. 59 f.
45) Vgl. dazu F. M. Buezas, ebd., S. 296 ff.
46) Zu einer umfassenden Sanz-del-Río-Bibliographie vgl. ebd., S. 369 ff.
46a) J. Sanz del Río, Racionalismo armónico. Definición y principios (1857), in: A. Jiménez-Landi, ebd., S. 583 ff.
47) Ebd.
48) Ebd.
49) Ebd.
50) Ebd.
51) Ebd.
52) Ebd.

53) Ebd., S. 584
54) Ebd.
55) Ebd., S. 585
56) Ebd.
57) Ebd.
58) Ebd.
59) Ebd.
60) Ebd., S. 586
61) J. Sanz del Río, Discurso inaugural del año académico 1857/58, in: Textos escogidos, hrsg. v. Eloy Terrón, Barcelona 1968, S. 212
62) A. Jiménez-Landi, ebd., S. 586
63) Ebd.
64) Ebd.
65) Ebd.
66) Ebd.
67) Ebd.
68) Ebd.
69) Ebd., S. 587 f.
70) Ebd., S. 588
71) Ebd.
72) Ebd.
73) Ebd.
74) Ebd.
75) Vgl. Hermeneutik und Ideologiekritik, hrsg. v. J. Habermas, Frankfurt a. M. 1971
76) Hier wird vor allem Gadamers Hauptwerk "Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik", Tübingen ^{4}1975 benützt.
77) Vgl. H. G. Gadamer, ebd. 278 ff.
78) Ebd., S. 263 f.
79) Ebd., S. 288 f.
80) Ebd., S. 280 f.
81) J. Sanz del Río, Cartas inéditas, ebd. S. 292
82) H. G. Gadamer, ebd., S.291 f.
83) Ebd., 323
84) Vgl. Ebd., S. 284
85) Ebd., S. 285
86) Insofern nimmt Gadamer den Hegelschen Substanzbegriff in seine philosophische Hermeneutik auf, denn diese "habe den Weg der Hegel-

schen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmende Substanzialität aufweist" (Wahrheit und Methode, ebd. S.286).

87) H. G. Ga-damer, ebd., S. 362

C) Francisco Giner de los Ríos und die Entwicklung des Krausismus

1) Die Forschung unterscheidet drei Generationen von Sanz-del-Río-Schülern. Vgl. dazu E. Díaz, La filosofía social del krausismo espanol, ebd., S. 183.

1a) In Ronda (Andalusien) geboren. Studium der Rechtswissenschaft an den Universitäten Barcelona und Granda. 1863 nach Madrid übergesiedelt. Dort Begegnung mit Sanz del Río. 1866 erhält er den Lehrstuhl für Rechtswissenschaft an der Madrider Universität, den er bald verlassen mußte, als er sich weigerte, den Treueid auf das konservative Regime zu leisten. Aber schon nach Jahresfrist brachte ihn der Sieg der liberalen Revolution von 1968 zurück. Es folgen sechs Jahre erfolgreicher Arbeit. Er füllte die Lücke, die der Tod Sanz del Ríos 1869 für den Krausismus bedeutete, zur Genüge aus. Die akademische Jugend strömte ihm zu. Der Zusammenbruch der von Krausisten regierten ersten spanischen Republik und die Restauration des früheren monarchischen Regimes lassen die Krausisten aus der Universität wieder ausscheiden und sogar verhaften. Nach seiner Haftentlassung gründete er mit anderen Krausisten (Salmerón, Azcárate, Canalejas, Revilla, Castro) 1876 die Bildungsanstalt "Institución Libre de Ensenanza", die unabhängig vom Staat und Kirche und im Kontakt mit europäischem Gedankengut ihr Bildungsprogramm verwirklichte. 1915 starb er in Zurückgezogenheit.

2) Das sehr zerstreute Werk Giners ist in 20 Bänden eingesammelt: Obras Completas Madrid (Espasa Calpe) 1912 ff. Entstehungsgeschichtlich kann man folgende Entwicklung feststellen:
Als erstes erscheint 1866 eine Reihe von Aufsätzen über Literatur und Kunst mit dem Titel "Estudios literarios". Darauf folgt eine Abhandlung über politische Fragen "La política antigua y la política nueva". Als ersten Entwurf des späteren Werks "Principios de derecho natural" (1874) veröffentlicht Giner 1871 "Principios elementales del Derecho". Im gleichen Jahr beginnt er auch die Veröffentlichung der Schriften über die Frage nach der Wissenschaftslehre mit der Abhandlung "Condiciones del espíritu científico", die in der nächsten Schrift "Programa de elementos de una doctrina de la Ciencia" (1873) weitergeführt wird.
Mit psychologischen und anthropologischen Themen beschäftigt sich Giner unter der Mitarbeit E. Solers und E. Calderons in "Lecciones sumarias de Psycología" (1874).
Eine Reihe von Aufsätzen über juristische, politische, religiöse und

philosophische Fragen beinhalten zwei Veröffentlichungen "Estudios jurîdicos y polîticos" (1875) und "Estudios filosôficos y religiosos" (1876).

1899 erscheint eine Abhandlung über soziale Fragen "Estudios y fragmentos sobre la persona social" (1899). Aus derselben Zeit ist sein zweites großes Werk über rechtsphilosophische Themen "Resumen de filosofîa del Derecho" (1898).

Mit "Estudios sobre la educaciôn" (1866) beginnen seine Abhandlungen über Erziehungsfragen. Ab 1902 sind die pädagogischen Themen seine Hauptbeschäftigung: "Problemas urgetes sobre la educación" (1902), "Pedagogîa universitaria" (1904), "Ensayos menores sobre educación y ensenanza" (1913).

Andererseits setzt Giner die Krauseübersetzung, wenn auch nur mit kleinen zweitrangigen Schriften, fort: "K. Chr. Fr. Krause Ciencia de la Forma" (1869), "Sobre el concepto y divisiôn de la Matemâtica" und "Compendio de Estética" (1871).

Bedeutender sind seine Übersetzungen von Krauseschülern. Ahrens-Übersetzungen sind "Enciclopedia jurîdica" (2. Auf. 1965 mit dem Titel "Notas a la Enciclopedia jurîdica de Ahrens") und "Compendio del Derecho romano" (Madrid 1879); Roeder-Übersetzungen: "Las doctrinas fundamentales reinantes sobre el delito y la pena" (1870), "Necesaria reforma del sistema penal espanol" (1873), "Principios del Derecho natural" (Madrid 1875) und "La idea del Derecho" (Madrid 1885); Leonhardi-Übersetzung: "Religiôn y Ciencia" (1876).

3) Hiermit ist zu bemerken, daß Giner - wie auch Sanz del Rîo - die so verstandene Wissenschaft nicht klein, sondern groß schreibt "Ciencia", um sie vom üblichen Wissenschaftsbegriff zu unterscheiden. Zu den verschiedenen Entwicklungsstufen des Wissenschaftsbegriffs vgl. J. Simon, Die Schulen und die Individualität. Über interne und öffentliche Bedeutung der modernen Wissenschaft, in: 500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen, hrsg. v. J. Neumann, Tübingen 1977, Bd. 2, S. 97 - 153

4) F. Giner de lo Rîos, Obras completas, 1. Bd., S. 4

5) Ebd., 4. Bd., S. 6 f

7) Ebd., 6. Bd., S. 60

8) Ebd., S. 79

9) Ebd., 13. Bd., S. 40

10) Ebd., S. 23

11) Vgl. ebd., S. 68 f

12) Ebd., S. 68 ff.
13) Ebd., S. 96
14) Ebd., S. 95
15) Ebd., S. 124
16) Ebd., 1. Bd., S. 81 f.
17) Ebd., 14. Bd., S. 81 f.
18) Ebd., S. 43
18a) Zu einer ausführlichen Darstellung der Rechtslehre und Sozialphilosophie Giners vgl. H. G. Buechler, Giner de los Rios, der Rechtsphilosoph des spanischen Krausismus, Freiburg in Br. (Diss) 1953; J. Villalobos, El pensamiento filosófico de Giner, Sevilla (Diss.) 1969; und J. Gil Cremades, El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo, Barcelona 1969; E. Diaz, La filosofía social del krausismo espanol, Madrid 1973
19) E. Díaz, ebd., S. 73
20) J. Villalobos, ebd., S. 97
21) Vgl. H. G. Gadamer, ebd., S. 307 ff.
22) Vgl. L. Kunze, Die pädagogischen Gedanken K. Chr. Fr. Krauses in ihrem Zusammenhang mit seiner Philosophie, Langensalza (Diss.) 1911; M. Ranft, Der Philosoph K. Chr. Fr. Krause als Erzieher, Halle (Diss.) 1907
23) Vgl. Sanz del Río, Discurso de inauguración del año académico 1857/58, S. 171 ff
24) F. Giner de los Ríos, Obras completas, 6. Bd., S. 259 f.
25) F. Giner de los Ríos, Ensayos, hrsg. v. Lopz Morillas, Madrid 1969, S. 173
26) Vgl. J. Villalobos, ebd., S. 109. Eine umfassende Darstellung der humanistischen Reformidee Giners findet man bei M. D. Gómez Molleda, Los reformadores de la Espana contemporanea, Madrid 1966
27) Zum Entstehen, Werden und Wirken der "Institución Libre de Ensenanza" vgl. V. Cacho Viu, La Institución Libre de Ensenanza. Origenes y etapa universitaria (1860 - 81), Madrid 1962; A. Jiménez-Landi, La Institutción Libre de Ensenanza y su ambiente, Madrid 1973; und M. D. Gómez Molleda, ebd.
28) Zum juristischen und sozialpolitischen Denken G Azcárates vgl. E. Díaz, La filosofía social del krausismo espanol, Madrid 1973
28a) Zu den verschiedenen Persönlichkeiten der "Institución" vgl. M. Tuñón de Lara, Medio siglo de cultura española (1885 - 1936). Madrid 1971
28b) E. Díaz, La Institución Libre de Ensenanza en la Espana del nacional-

catolicismo, in: En el centanario de la Institución Libre de Enseñanza, Madrid 1977, S. 149 f.

29) Zitiert nach V. Cacho Viu, ebd. S. 323

30) D. Nunez Ruiz, La mentalidad positiva en España: Desarrollo y crisis, Madrid 1975, S. 82

31) Ebd. S. 83

32) M. Tuñón de Lara, ebd. S. 38
Demnach unterscheidet man allgemein den Krausismus bis zur Gründung der "Institución" (1876) vom Krausismus der Zeit danach als "institucionalismo"; vgl. dazu Tuñón de Lara, ebd., S. 45

33) Zu einer ausführlichen Untersuchung über die Wirkung des Krausismus auf das soziale und politische Leben Spaniens vgl. E. Terrón, Sociedad e ideología en los origenes de la españa contemporanea, Barcelona 1969; J. Gil Cremades, Krausistas y liberales, Madrid 1975. Hiermit ist auch der Einfluß des Krausismus auf die spanische Literatur zu erwähnen. Vgl. dazu J. López Morillas, Hacia el 98: Literatura, sociedad, idelogía, Barcelona 1972

34) J. López Morillas, El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual, ebd., S. 183

35) J. Ortí y Lara, Krause y sus discipulos convictos de panteismo, Madrid 1864

36) Zitiert nach V. Cacho Viu, ebd. S. 323

37) Ebd., S. 321

38) Zur Frage der Polemik über die spanische Wissenschaft vgl. Ernesto y Enrique García Camarero, La polémica de la ciencia española, Madrid 1970

39) Zitiert nach A. Jiménez-Landi, ebd. S. 513 f.

40) Ebd., S. 515

41) Ebd., S. 517

42) Zitiert nach V. Cacho Viu, ebd. S. 350

43) Zitiert nach A. Jiménez-Landi, ebd. S. 519

44) Zitiert nach V. Cacho Viu, ebd., S. 351 f.

45) Ebd., S. 359. Diese Polemik über Existenz und Wert der spanischen Wissenschaft bzw. Philosophie hat Menéndez Pelayo in seinem Werk "La Ciencia española" aufgenommen. Die erste Aufgabe erschien im Jahre 1876. Sie enthielt einen Prolog von G. Laverde, den ursprünglichen Plan seines nächsten Werkes "Historia de los Heterodoxos espanoles" und den Neuabdruck jener sechs polemischen Artikel über die Frage der spanischen Wissenschaft, die in der Zeitschrift "Revista Europea" erschienen waren als Entgegnung auf die Artikel

von Azcarate, Revilla, Salmerón in den Zeitschriften "Revista de Espana" und "Revista contemporanea".
In der dritten Ausgabe (1888) hat Menéndez Pelayo auf S. 132 - 445 eine umfangreiche Bibliographie über die wissenschaftliche spanische Literatur als Beleg für die Existenz der spanischen Wissenschaft geliefert. Geistesgeschichtlich und kulturpolitisch bedeutete das Erscheinen der "Ciencia espanola" ein bedeutsames Ereignis für das Selbstverständnis der spanischen Geistesgeschichte.

46) Zur Frage der zwei Spanien vgl. J. M. García Escudero, Historia política de las dos Espanas, 4 Bde., Madrid 1975

47) M. Menéndez Pelayo, Historia de los Heterodoxos espanoles, Madrid ^{2}1956, 2. Bd., S. 936 f.

48) M. Menéndez Pelayo, Historia de las ideas estéticas, Madrid 1883, 5. Bd., S. 267f.

49) M. Menéndez Pelayo, Historia de los Heterodoxos espanoles, ebd. S. 941

50) Ebd., S. 942 - 948

51) Ebd., S. 948 f.

52) M. Menéndez Pelayo, ebd., S. 952

53) M. Menéndez Pelayo, Historia de las Ideas estéticas, ebd., S. 258

54) Vgl. hierzu: J. L. Aranguren, Moral y sociedad. La moral social espanola en el siglo XIX, Madrid ^{5}1974

55) Dámaso Alonso, Menéndez Pidal y la cultura espanola, in: Iberoromania, 2 (1969), S. 126

56) Chr. Rodiek, Literarästhetische Wertung bei Menéndez Pelayo. Ein Beitrag zu den Grundlagen seiner Literaturkritik, Meisenheim a. Glan 1977, S. 13. Zur Frage M. de Mervilliers siehe oben S. 196

57) Ebd. S. 25. Chr. Rodiek bietet neben der literarischen Wertung auch eine gute Übersicht über den Stand der Menéndez-Pelayo-Forschung mit einer umfassenden Literaturangabe.

58) Vgl. oben S. 197 und P. Jobit, Les éducateurs de l'Espagne contemporaine. Les Krausistes, Paris 1939, S. 245 f.

IV. Das Denken K. Chr. Fr. Krauses und der spanische Krausismus

1) E. Betti, Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaft, Tübingen 1962, S. 14 f. Diese Aufgabe, danach zu fragen, was der Autor des Originals zu seiner Zeit, in seiner Situation ursprünglich und unabhängig von jeglicher Interpretation gemeint hat, wird bei Gadamer, wie E. Betti auch betont, zu sehr in den Hintergrund gedrängt.
2) Ebd. S. 16
3) W. Kraus, Spanien 1900 - 1965. Beitrag zu einer modernen Ideologiegeschichte, München 1972, S. 10
4) H. Link, Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, Stuttgart 1976, S. 84 f.
4a) H.-G. Gadamer, ebd. S. 363 f.
5) E. Díaz, La filosofía social del krausismo espanol, ebd., S. 25
6) Zitiert nach E. Díaz, ebd., S. 15 f.
7) E. Díaz; ebd., S. 16, Anm. 5
8) J. L. Aranguren, Moral y sociedad. La moral espanola en el siglo XIX, Madrid 1974, S. 142
9) E. Díaz, ebd. S. 17
10) M. de Unamuno, Das tragische Lebensgefühl, dt. Übers. v. R. Friese, München 1925, S. 367
11) E. Díaz, ebd. S. 26 f.
12) Vgl. dazu O. Ehrischmann, Thesen zur Rezeptionsgeschichtsschreibung, in: Historizität in Sprech- und Literaturwissenschaft, hrsg. v. W. Müller-Seibel u. a., München 1974, S. 123 - 131

Lebenslauf

Am 14. 4. 1944 in Jumilla (Spanien) geboren.
1965 Reifeprüfung. Anschließend drei Semester Philosophiestudium an der Theologisch-Philosophischen Hochschule Murcia (Spanien). Vom Wintersemester 1967/68 bis Wintersemester 1971/72 Theologiestudium an der Universität Tübingen mit Abschlußprüfung im Februar 1972. Im Sommersemester desselben Jahres habe ich mit dem Philosophiestudium begonnen, auch an dieser Universität.
Am 31. 3. 1974 wurde ich zum Priester geweiht und bin seitdem in der Wissenschaft und in der Seelsorge tätig.
Im Sommersemester 1976 habe ich an der Katholisch- Theologischen Fakultät der Universität Tübingen in Theologie promoviert. Kurz danach begann ich die Erarbeitung einer philosophischen Dissertation, die ich 1981 vorlegte, und die, zusammen mit der Doktorprüfung am 21. 12. 1981, Grund zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen wurde.

Der Spanische Krausismus oder einfach Krausismo gehört zum geistigen Ausgangspunkt einer Erneuerungsbewegung, die für das moderne Spanien entscheidend ist. Es stellt philosophisch einen typischen Fall wirkungsgeschichtlicher Hermeneutik dar. So untersucht dieses Buch vor allem sprachlich-hermeneutisch die geistigen Zusammenhänge des Krausismo mit seiner deutschen Quelle, nämlich Karl Chr. Fr. Krause (1781-1832), um dieses Rezeptionsphänomen in seiner Breiten- und Tiefenwirkung kulturell und sozialpolitisch zu durchleuchten.

R. García Mateo wurde 1944 in Jumilla (Spanien) geboren, studierte Theologie und Philosophie an der Universität Tübingen. 1976 Promotion in Theologie mit der Arbeit "Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei M. de Unamuno", Frankfurt a.M. 1978. Zur Zeit doziert er an der Philosophischen Hochschule SJ München.